This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

38. 1225.

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

1. Abtheilung.

Einleitung

und

Geschichte der griechischen Philosophie.

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

Geschichte

der

Griechischen Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

38. 1225.

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

1. Abtheilung.

Einleitung

und

Geschichte der griechischen Philosophie.

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

Geschichte

der

Griechischen Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

Lehrbuch

der

Geschichte der

Angabe der

der Philosophen gegründet,
er vollständigen Werke.
n und Aristoteles die
dargestellt finden.
ändig übersetzt
en ihre wahre
de ich der
ich ver-
rie-

em ich mir vorbehalte nach Beendigu... g
nzen Werkes an die Stelle dieses Vorworts eine Vorrede zu setzen, will ich mich jetzt darauf beschränken diese erste Abtheilung, welche für sich ein selbständiges Werk bildet, durch einige das Aeusserliche betreffende Bemerkungen einzuführen.

Wir besitzen ausser Tennemanns Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Am. Wendt, kein Werk über Geschichte der Philosophie, welches dadurch, dass es bei einem möglichst geringen Umfange die Literatur und die Hinweisung auf die Quellen enthält, geeignet wäre zugleich zur Grundlage bei Vorlesungen und zum anleitenden und anregenden Handgebrauche zu dienen. Das genannte einst verdienstvolle Werk ist wie die ihm zugrundeliegende Anschauungsweise veraltet und das vorliegende wird daher dem Publikum der Ge-

genwart mit dem Wunsche übergeben, es möge ihm dasselbe werden, was Tennemanns Grundriss seiner Zeit war. Zugleich möge dasselbe dazu dienen, die einzig würdige Auffassung der Philosophie und ihrer Geschichte zu verbreiten und zu befestigen. Nebenbei endlich möge es das Vorurtheil widerlegen, als ob die neuere Philosophie, namentlich in der Geschichte, die gelehrte Forschung verachte. Sie verachtet nur die eitle Willkühr in der Benutzung der Gelehrsamkeit.

Ich habe mich wohl gehütet in der Darstellung der Geschichte anders als empirisch zu verfahren, aber zugleich mich bemüht den Gedanken, welcher im empirisch sich Darbietenden enthalten ist, ins Bewusstsein zu bringen. Der philosophische Geschichtschreiber (und nur ein solcher sollte Geschichte der Philosophie schreiben) muss das Zeitliche zu begreifen suchen. Das Unbegriffene in der Philosophie lässt sich nicht darstellen.

Diese Geschichte der Philosophie ist ganz auf eigenes Quellenstudium gegründet und somit ein selbständiges Werk. Ich habe nicht, wie bisher fast allgemein Sitte war, nur meine Auffassung der Lehre der alten Philosophen gegeben, sondern ihre eigenen Worte in möglichst treuer Uebersetzung. Ich habe ferner die Darstellung, wo es möglich war,

nicht auf einzelne Sätze der Philosophen gegründet, sondern auf die Darlegung ihrer vollständigen Werke. Man wird daher z. B. bei Platon und Aristoteles die wichtigsten Schriften im Auszuge dargestellt finden. Die bedeutendsten Stellen sind vollständig übersetzt und erhalten durch ihre Stellung im Ganzen ihre wahre Bedeutung. Durch dieses Verfahren werde ich der Kritik manche Blösse dargeboten haben, welche ich vermieden hätte, wenn ich statt der Uebersetzung die griechischen Worte aufgenommen hätte. Die Uebersetzung erschien mir aber als die kürzeste und schärfste Interpretation. Fremder Uebersetzungen habe ich mich mit wenig Ausnahmen (einigemal der Schleiermacherschen Uebersetzung des Platon) nirgends bedient, und wo es geschehen, habe ich dieselben mit dem Urtexte sorgfältig verglichen. Durch das angegebene Verfahren bin ich vielfach zu Resultaten gekommen, welche von demjenigen, was man bisher allgemein angenommen, sehr bedeutend abweichen. Beurtheilern werde ich dankbar sein, wenn sie mich auf Irrthümer aufmerksam machen; aber ich bitte sie zu bedenken, welche eigenthümliche Schwierigkeiten die Uebersetzung philosophischer Schriften hat. Unbehülflichkeiten in der Sprache, wie sie bei den Aelteren vorkommen, durften nicht ausgeglichen, sondern mussten wiedergegeben werden, denn sie sind charakteristisch; die Kunstausdrücke der Späteren mussten

nachgebildet werden. Bei solchen Uebersetzungen fühlt man an der Sprache selbst, wie gewaltig sich der Geist in zwei Jahrtausenden entwickelt hat.

Die eigenthümliche Weise der Darstellung in Bezug auf Eintheilung u. dergl. ist nicht gesucht und nicht gemacht, sondern hat sich aus der Sache selbst ergeben und wird sich durch sich selbst rechtfertigen. Man kann die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, weil alles Periodenwesen unphilosophisch ist, indem es willkührliche Einschnitte mit sich bringt, welche die Entwicklung des Geistes nicht kennt. Persönlichkeiten, für sich und als Congregationen, sind die Abtheilungen in welche sich alles Historische von selbst gliedert. Will man eine Autorität für meine Behandlungsweise, so wird man bei näherer Betrachtung finden, dass ich ganz eben so verfahren bin, wie dieses von Aristoteles (namentlich im ersten Buche der Metaphysik) geschehen ist.

Ich rechne die alexandrinischen Neuplatoniker eben so zur Vorgeschichte der christlichen Philosophie, wie ich den Orpheus als vorgeschichtlich für die griech. Philosophie betrachtet habe, und werde diese Auffassung zu rechtfertigen suchen.

Man wird Manches in diesem Werke mit einer Ausführlichkeit und Anderes mit einer Kürze behan-

delt finden, wie man in ähnlichen Werken zu finden nicht gewohnt ist. Ich bin nämlich von der Ueberzeugung ausgegangen, dass vor Allem dasjenige hervorzuheben sei, worin sich der ewig gegenwärtige Gedankeninhalt der Lehren eines Philosophen ausspricht; dass dagegen der unvollkommenen, längst abgethanen Vorstellungen, welche sich besonders auf Physik beziehen, nur beiläufig, um eben ihre Unvollkommenheit fühlbar zu machen, Erwähnung zu thun sei. Jenes ist allein das Echtphilosophische, während man sich mit diesem gern und vielfach beschäftigt hat, bloss darum weil es leicht zu verstehen ist, oder vielmehr weil man sich mit ihm die Mühe des Verstehens gar nicht zu geben braucht. Eine Zeit lang schrieb man Geschichte der Philosophie, um die alten Philosophen zu kritisiren, d. h. um an ihnen nachzuweisen, wie sie noch gar weit von unserer jetzigen Bildung entfernt gewesen, wie tief sich ihr Verstand verirrt habe; ich dagegen habe zu zeigen mich bemüht, wie der denkende Mensch in allen Zeiten dieselbe Eine echte Wahrheit besessen habe, und wie bei der ältesten Philosophie dieselbe Wahrheit in einem nur noch unentwickelten embryonischen Dasein erscheint, welche in der späteren ein immer mehr vor dem Lichte des Bewusstseins sich entfaltendes Dasein sich errungen hat. Um den ersten Zweck erreichen zu können, musste man sich an die

unvollkommenen Vorstellungen halten, während ich meinen Zweck nur dadurch zu erreichen vermochte, dass ich dem Gedankeninhalte in den Lehren der alten Philosophen nachging.

Durch das vorliegende Buch hat die Geschichte der griechischen Philosophie eine Umbildung erfahren. Ob dieselbe zur Förderung der Wissenschaft dienlich sei, mögen kenntnissreiche und philosophisch gebildete Beurtheiler entscheiden.

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

		Seite
§. 1.	Geschichte	1
§. 2.	Entwicklung	2
§. 3.	Construction der Geschichte	4
§. 4.	Geschichtschreibung	5
§. 5.	Individuum	5
§. 6.	Das Volk	7
§. 7.	Das Menschengeschlecht	8
§. 8.	Das Historische	8
§. 9.	Definition der Philosophie	9
§. 10.	Geschichte der Philosophie	11
§. 11.	Aufgabe der Geschichte der Philosophie	12
§. 12.	Fortsetzung	13
§. 13.	Fortsetzung	14
§. 14.	Unterschied der Philosophie von anderen Gebieten des Geistes.	17
§. 15.	Verhältniss der Geschichte der Philosophie zur Weltgeschichte.	19
§. 16.	Anfang der Geschichte der Philosophie	21
§. 17.	Empirische Eintheilung der Geschichte der Philosophie	22
§. 18.	Quellen und Literatur der Geschichte der Philosophie	23

Erste Abtheilung.

Geschichte der griechischen Philosophie.

(Die Ausgaben der vorzüglichsten griechischen Quellenschriftsteller nach denen citirt worden).

I. Einleitung.

§. 19.	Anfang der Geschichte	37
§. 20.	Anfang der Gesetzgebung	39
§. 21.	Anfang der Freiheit	40
§. 22.	Fortsetzung	40
§. 23.	Fortsetzung	41
§. 24.	Anfang der Philosophie	43
§. 25.	Begriff der Philosophie bei den Griechen	44
§. 26.	Quellen der Geschichte der griechischen Philosophie	45

38. 1225.

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

1. Abtheilung.

Einleitung

und

Geschichte der griechischen Philosophie.

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

Geschichte

der

Griechischen Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

LEIPZIG, 1838.

Verlag von Otto Wigand.

und insofern historisch; zugleich aber wird es auch durch eine Menge Zufälligkeiten bestimmt, und insofern ist es daher nicht historisch. Die geistige Entwicklung des einzelnen Menschen ist ein Werk der Erziehung, nicht aber so, als ob durch die Erziehung von Aussen etwas in ihn hineinkäme (dann fände überhaupt nicht Entwicklung statt), sondern indem das in ihm liegende zur äusserlichen Herausbildung, zur Erscheinung gefördert wird. Das bildende, (ihn zu sich) erziehende ist die geistige Umgebung des Individuums und so ist durch diese Umgebung selbst das Ziel der Erziehung gesetzt. Die nächste geistige Umgebung des Individuums ist aber die Familie, und daher ist der Geist des Individuums zunächst eine Erscheinung des Geistes der Familie. Da sich aber die Familie von selbst zum Volke erweitert, so ist der Geist des Einzelnen Erscheinung des Volksgeistes. Als solche aber ist er das nicht durch Zufälligkeiten bestimmte Individuum, sondern wesentlich eine individuelle Erscheinung der Entwicklung des Volksgeistes, Herausstellung des innerlichen geistigen Wesens des Volkes in der äussern Erscheinung des Individuums, und so ist das letzte von historischer Bedeutung. Daher ist das geschichtliche Individuum zunächst zu begreifen als Erscheinung des Volksgeistes, wodurch aber eben dasjenige, was an ihm ein zufälliges schlecht individuelles ist, abgestreift wird. Auch die That des Individuums ist historisch nur als eine durch die zufällige Einzelheit des bestimmten Individuums vollbrachte Aeusserung des Volksgeistes. Das Individuum hat seinen wahren vernünftigen Willen und seine Freiheit in dem dasselbe als eine Nothwendigkeit bestimmenden Volksgeiste. Diese Nothwendigkeit ist aber nur ein Schein, weil der Volksgeist nicht ein anderes dem historischen Individuum äusserliches Dasein hat; das historische Individuum ist sich selbst gegenständlich im Volk, wie das Volk sich im historischen Individuum anschaut. Nur die schlecht individuelle Willkür ist durch den Volksgeist bezwungen, indem sie als das Zufällige, das nichtige und darum nicht historische ist. Indem das Individuum im Volk sich gegenständlich gegenüber hat, kommt es zum Bewusst-

sein und zwar auf der höchsten Stufe seiner Ausbildung zum Selbstbewusstsein, insofern eben seine eigene geistige Wesenheit die Erscheinung des Volksgeistes ist. So nun vollführt sich die weitere historische geistige Entwicklung zunächst im historischen Individuum, und weil in diesem wiederum das Volk sich gegenständlich hat, damit auch im Volke. So ist 1) das historische Individuum als gewordenes vom Volksgeist bestimmt 2) aber auch der Volksgeist durch das Individuum in seiner Fortentwicklung. Die historischen Individuen sind daher eben so mannigfaltig verschieden, wie der durch sie sich allseitig entwickelnde Volksgeist in der Zeit zu immer vollendeterer Herausbildung kommt und eben durch diese Verschiedenheit sind sie in Wahrheit Individuen. — Nothwendig erscheinen die historischen Individuen als die ihre Folgezeit äusserlich bestimmenden [1]).

1) Die Vermischung des Zufälligen im Individuum mit dem an ihm Historischen führt zu unzähligen falschen Ansichten und Urtheilen. Hierzu gehört namentlich alles Absprechen über die moralische Tüchtigkeit der Individuen und die Verwunderung, (welche bis zur Verzweiflung an göttlicher Gerechtigkeit sich steigert), dass historisch grosse Individuen moralisch nichtswürdig erscheinen können. Die moralische Tüchtigkeit besteht in der Unterordnung alles dessen was zufällig am Einzelnen unter das an ihm dem Allgemeinen Angehörige; über dieses Verhältniss ist ein Urtheil aber schlechthin unmöglich, weil das Zufällige nicht gewusst wird. Nur Gott, vor dem es keinen Zufall mehr gibt, ist der Richter, nicht der Mensch über den Menschen, daher solches Urtheilen auch die Religion verbietet. Am wenigsten gehört solches sündliches Geklätsch in die Geschichte, und die Geschichte zu einer Lehrerin der Moral machen wollen ist eine gefährliche Thorheit. — Die natürliche Entwicklung ist Gegenst. der Naturwissenschaft.

§. 6. *Das Volk.*

Das Volk entwickelt sich und in dieser seiner Entwicklung stellt es die Geschichte dar. Als einzelnes Volk gegen andere Völker mit natürlichen Bedingungen erscheint es aber als ein auch zufällig d. h. äusserlich bestimmtes. Als nur Einzelnes gegen Einzelne betrachtet wäre also das Volk nicht Gegenstand wissenschaftlicher Geschichtschreibung. Wie das Individuum im Volke, so findet aber das Volk im Menschengeschlechte seine historische Bedeutung. Historische Völker sind diejenigen, durch welche das Men-

schengeschlecht den Gang seiner Entwicklung nimmt. Ein Volk, welches als ein vereinzeltes, bedeutungslos für das Menschengeschlecht, stehen bleibt, ist nicht historisch, so wenig wie das ausser dem Volksgeiste stehende Individuum. Wie das Individuum ferner im Volke seine geistige Erziehung findet und an ihm seine geistige Grundlage hat, so das historische Volk am Menschengeschlecht Der Menschengeist erscheint als Volksgeist und daher als Geist des Individuums, und der Gang der Entwicklung des Menschengeschlechts bedingt die individuelle Verschiedenheit der Völker gegen einander. In der historischen Bedeutung des Individuums für das Volk liegt daher zugleich die historische Bedeutung desselben für das Menschengeschlecht.

§. 7. *Das Menschengeschlecht.*

Das Menschengeschlecht ist rein historisch als schlechthin sich Entwickelndes ohne äussere zufällige Bestimmungen des Werdens, denn es ist überhaupt Geist, welcher in die Erscheinung tritt[1]). Seine Erscheinungen in der Geschichte sind 1) Volk und 2) Individuum. Das Individuum ist die Erscheinung, das in ihm erscheinende, die Wahrheit und Wirklichkeit desselben ist das Volk, aber auch dieses hat seine Wahrheit und Wirklichkeit nicht schlechthin an ihm selbst, sondern am Menschengeschlechte.

1) Empirisch hat das Menschengeschlecht nicht ein anderes neben sich, von welchem es sich durch Zufälligkeiten unterscheidet, mit ihm aber zu einem höhern sich (geistig) zusammenschliesst. Wir erfahren kein solches andere. Mit Individuum und Volk verglichen hat es alle Zufälligkeit abgestreift, nur die Zeitlichkeit ist an ihm geblieben, durch welche es sich als Geist von Gott unterscheidet.

§. 8. *Das Htstortsche.*

Die geschichtliche That, das historische Factum ist daher nothwendig zugleich 1) Eigenthum des Einzelnen, 2) Eigenthum des Volkes und 3) Eigenthum des Menschengeschlechtes und Alles dasjenige, was nicht diese dreifache Bedeutung hat[1]) ist nicht Gegenstand der Geschichte. Aber nicht alles, was diese Bedeutung hat, ist auch historisch[2]), sondern dazu gehört noch, dass sich in ihm die Entwick-

lung des Menschengeschlechtes darstellen d. h. derselbe eine immer gegenwärtige Inhalt zu immer mehr seinem Wesen adäquater Erscheinung in ihm kommen muss.

1) Diese Bedeutung liegt nicht sinnlich wahrnehmbar vor, aber sie muss erkannt werden

2) Nicht historisch (d. h. wahre Geschichte habend) und doch dieser dreifachen Bedeutung theilhaft, ist z. B. die Religion. Vergl. § 14. Anm.

§. 9. *Definition der Philosophie.*

Es fragt sich nun, ob die Philosophie [1]) Gegenstand wissenschaftlich historischer Betrachtung sein könne, d. h. ob sie etwas sich aus sich nach innerer Nothwendigkeit entwickelndes sei. Um dieses zu beantworten, kann nach der Definition der Philosophie gefragt werden. Die Definition ist der Begriff des Gegenstandes, dieser aber auch der Inhalt desselben. Ist der Gegenstand ein sich entwickelnder, so ist die Erkenntniss desselben die Darstellung seiner Entwicklung nach derselben dem Gegenstande innerlichen Nothwendigkeit, nach welcher derselbe auch zeitlich in die Erscheinung tritt. Hieraus folgt, dass, wenn die Philosophie eigene Entwicklung hat, also historisch ist:

1) Ihre Definition nicht ihrer Erkenntniss vorausgeschickt werden kann, sondern vielmehr Resultat derselben ist.
2) Die Erkenntniss der Philosophie nach derselben innern Nothwendigkeit den Gang der Entwicklung nehmen muss, nach welchem die zeitliche Erscheinung der Philosophie sich bestimmt.
3) Jede einzelne wahre Philosophie, als die letzte, alle früheren wirklichen Philosophien als Stufen der Erkenntniss in sich enthalten muss.
4) Es so viele verschiedene Definitionen der Philosophie geben muss, als einzelne Philosophien, (jede eine bestimmte Entwicklungsstufe bezeichnend).
5) Diese Definitionen sowie die einzelnen Philosophien unter einander in dem Verhältnisse stehen müssen, dass sie einander nicht ausschliessen und aufheben, sondern jede spätere die Erfüllung, das ausgebreitetere, herausgebildetere Dasein aller früheren ist.

6) Alle verschiedenen Philosophien denselben Einen Inhalt haben, welcher im Laufe der Zeit zu immer vollendeterer Gestaltung, Erscheinung kommt.

Es kann nun aber gefragt werden, welches dieser Eine Inhalt sei, der allen Philosophien gemein ist. Wird er durch ein Wort bezeichnet, so muss dieses offenbar selbst der Art sein, dass es nicht ein schlechthin fertiges, sondern ein aus sich selbst erwachsendes bezeichnet. Als der allen Philosophien inwohnende Eine Inhalt, muss er das allen gemeinschaftliche sein. Als solcher zeigt sich aber die Wahrheit des Wirklichen, denn es hat noch kein Philosoph etwas gelehrt denn als die Wahrheit des Wirklichen. Die Philosophie kann daher bezeichnet werden als die Lehre von dem, was wahr und wirklich ist; damit hat man aber so lange keine Definition gegeben als das, was wahr ist, nicht bestimmt ist [2]). Die Wahrheit ist das Resultat der Philosophie und so ist die gegebene Bestimmung: die Philosophie ist die Lehre von dem, was wahr ist, nur der Ausdruck des vorhin gesagten, dass eine Definition der Philosophie nicht vor der Erkenntniss derselben gegeben werden könne.

1) Die Nachrichten der Alten stimmen darin überein, dass Pythagoras zuerst des Wortes Philosophie sich bedient, und sich einen Philosophen genannt habe. Diog. Laert. Prooemium §. 12., lib. VIII. §. 8. Quintilianus lib. XII. cp. 1. (§. 19. T. IV. p. 494. ed. Spalding) Clement. Stromat. I. Eusebius de Praep. Evang. K'. 4. Lactant. III., 14. Cicero Tusc. V., c. 3. med. — Diogenes Laertios und Quintilianus, führen an, Pythagoras *habe zuerst gesagt er sei kein Weiser*, (σοφός) *sondern ein Liebhaber der Weisheit* (φιλόσοφος, sapientiae studiosus). Diogenes beruft sich auf Herakleides Pontikos: *denn* (σοφός) *weise sei kein Mensch, sondern Gott.* Cicero erzählt ausführlicher, bei welcher Gelegenheit Pythagoras sich einen Philosophen genannt habe, erwähnt aber nicht, dass Pyth. ausdrücklich einen Unterschied in angeführter Weise (dass nur Gott σοφός) gemacht habe. *Leon bewunderte den Geist und die Beredsamkeit des Pythagoras und fragte ihn: auf welche Kunst er sich am meisten stütze* (confideret); *worauf jener erwiderte: eine Kunst wisse er nicht, sondern er sei ein Philosoph. Leon wunderte sich über die Neuheit des Namens und fragte, welche denn Philosophen wären, und wodurch sich diese von den übrigen unterschieden? Pythagoras antwortete: Er vergleiche das Leben der Menschen den Olympischen Spielen; einige kämen mit geübten Körpern Ruhm und Kranz zu erwerben, andere um Gewinn aus Kauf und Verkauf zu ziehen; es gebe aber eine Klasse solcher, und diese sei die edelste, welche weder Beifall noch Gewinn suchten, sondern um zu sehen kämen, und eifrig darauf achteten, was vollbracht würde und wie: so kämen auch wir (Men-*

sehen) gleichsam zu einem berühmten Markte aus einer Stadt, in dieses Leben aus einem anderen Leben und Wesen, die einen dem Ruhme zu dienen, die anderen dem Gelde: einige wenige wären, welche, alles übrige für nichts erachtend, das Wesen der Dinge (rerum naturam) *eifrig* (studiose) *betrachteten; diese nenne er Liebhaber der Weisheit* (studiosos sapientiae), *das ist Philosophen: und wie es das des freien Mannes würdigste* (liberalissimum) *sei, ohne Erwerb zu suchen, zuzuschauen, so sei im Leben weit vor allen Bestrebungen* (studiis) *die Betrachtung und Erkenntniss der Dinge vorzüglich.* — Aus Bescheidenheit hat sich Pythagoras gewiss nicht φιλόσοφος genannt, denn die Bescheidenheit in Bezug auf Erkenntniss war seine Sache nicht. Hegel bemerkt: (Werke Bd. XIII. S. 227.) *φιλόσοφος heisst: der ein Verhältniss zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniss ist Nachdenken, nicht nur Sein, — auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer der den Wein liebt* (φιλοινος) *ist von einem der des Weines voll ist, einem Betrunkenen zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φιλοινος ein eitles Streben nach Wein?*

2) Diese Bestimmung kann zu weit erscheinen, insofern auch die andern Wissenschaften lehren was wahr und wirklich sei. Es muss bewiesen werden, dass sie nicht lehren was wahr ist, oder dass sie die Wahrheit des Nichtwirklichen lehren. Die Wissenschaften sind theils Erfahrungswissenschaften, theils Verstandeswissenschaften. Jene bleiben beim Aeusseren stehen (denn dieses allein wird erfahren, nicht das Innere, welches erkannt wird) und nehmen es als etwas selbständiges, welches es nicht ist, lehren also was nicht wahr ist. Jedes Erfahrungsurtheil ist unwahr, z. B. der Löwe ist gelb, zottig u. s. w., durch ist wird formelle Identität ausgedrückt, welche nicht stattfindet; Löwe und gelb sind gar nicht identisch; ja der Gegenstand ist stets noch etwas ganz anderes als alle seine sogenannten Eigenschaften. Die Verstandeswissenschaften haben sämmtlich Abstraction ohne Wirklichkeit zum Inhalt. Die schärfste Verstandeswissenschaft: die Mathematik spricht selbst die Unwirklichkeit aller ihrer Gegenstände aus (Linie, Ebene, Zahlen, $\sqrt{-1}$).

§. 10. *Geschichte der Philosophie.*

Das Menschengeschlecht hat nur dann Geschichte und keine zufällige Veränderung, wenn es aus sich nach innerer Nothwendigkeit sich entwickelt, nicht ein ihm Aeusserliches gegen dasselbe Zufälliges ihm gegenüber steht, und, wenn es Eines im Lauf aller Zeit bei sich bleibendes ist. Das Eine zugleich über die Zeit erhabene und doch in ihr seine Erscheinung habende nennen wir Geist[1]). Das Menschengeschlecht hat Geschichte also als der in die Erscheinung kommende Geist, welcher der Eine ist. Als der Eine, nicht anderes neben sich und ausser sich habende ist der Geist der Inbegriff aller Wahrheit. Wer also weiss, was wahr ist, hat die Erkenntniss des Geistes. Der Geist erscheint, weil er der Eine, nicht vor einem anderen und

für einen anderen als vor und für sich selbst: er erfährt sich selbst. In Beziehung auf den Geist, welcher in die Erscheinung kommt, ist folglich die Wahrheit selbst ein werdendes und hat mithin die doppelte Seite: 1) ihrem Inhalte nach nur Eine 2) der Erscheinung nach verschieden, aber als sich entwickelndes verschieden zu sein. So ist denn gewiss, dass die Philosophie, wenn sie die Wissenschaft der Wahrheit ist, Entwicklung nach innerer Nothwendigkeit hat; dass sie mithin Gegenstand wissenschaftlich historischer Betrachtung ist, wenn überhaupt das Menschengeschlecht Geschichte hat, welches vorausgesetzt ist.

1) Alles was uns umgibt (und wir selbst) ist a) zeitlich, zeigt sich aber b) als nicht zeitlich, ewig, indem es erkannt wird Erkennen ist: entzeitlichen, und erkennbar ist Alles, was wahr ist. Die Wahrheit liegt in allem, auch im Scheine, denn der Schein ist auch, nur nicht er selbst, sondern ein anderes, und dieses andere ist die Wahrheit.

§. 11. *Aufgabe der Geschichte der Philosophie.*

A. Als historisch muss jede einzelne Philosophie die dreifache Bedeutung haben 1) Eigenthum des Einzelnen, des Philosophen, 2) Eigenthum des Volkes und 3) Eigenthum des Menschengeschlechts zu sein [1]). Es ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichte die Philosophie, welche zunächst zeitlich nur als Eigenthum des Einzelnen erscheint, in ihrer allgemeineren Bedeutung aufzuzeigen. Dieses scheint bei der Philosophie leichter als bei irgend etwas anderem, welches Gegenstand der Geschichte ist, weil die Philosophie stets mit dem Bewusstsein und in der Form auftritt, Resultat des Denkens d. h. nicht nur eine Meinung des Einzelnen, noch bloss etwas Volksthümliches, sondern Eigenthum des Geistes überhaupt als des vernünftigen zu sein. Allein es tritt hier der Fall ein, dass wirklich philosophisches mit individuell besonderem und Volksthümlichem, welches sich noch nicht zum allgemein geistigen verklärt hat, gemengt auftritt. Der Gedanke ist das allgemein geistige, welches in unverklärter Gestalt als Meinung und Vorstellung existirt. Die Meinungen und Vorstellungen von

den Gedanken abzuscheiden ist Aufgabe des Geschichtschreibers der Philosophie [2]).

1) Die Geschichte des Einzelnen und die des Volkes dem er angehört, sind für die Geschichte der Philosophie insofern von Interesse als sich zeigt, wie diess Volk, diess Individuum in der That historisch ist, d. h. eine Erscheinung des Geistes des Menschengeschlechts; oder wie über die individuelle und Volksbeschränkung hinausgegangen wird zur Bedeutung fürs Menschengeschlecht; endlich auch um das nur dem Subject, nur dem Volke angehörige (die Negation, den Irrthum) abscheiden zu können von dem wahrhaft Philosophischen und wahrhaft Historischen. S. d. folg.

2) Der Geschichtschreiber der Weltgeschichte steht gegen den, welcher Geschichte der Philosophie schreibt im umgekehrten Verhältniss. In der Weltgeschichte nämlich verbirgt sich das Bedeutungsvolle hinter dem Unbedeutenden und der Geschichtschreiber muss zuvor Geschichtsforscher sein um jenes zu finden, er muss einen feinen Takt haben das Bedeutende aufzuspüren. Im Gebiete der Philosophie hat sich von jeher das Unbedeutende einzudringen gesucht und sich zum Tiefbedeutungsvollen aufgebläht, die Unphilosophie immer neben, sogar in der Philos. ihr Wesen getrieben. Der Geschichtschreiber der Philos. müsste, wenn er kein Kriterium hat, an welchem er das echt philosophische erkennt, sich auch auf Takt verlassen. Ein Kriterium bietet sich bald dar, aber nur für den, welcher selbst Philosoph ist, während in der Philosophie sich auf Takt verlassen unmöglich, denn was in der Philosophie nicht erkannt ist (und der feine Takt soll ja des Erkennens überheben) ist überhaupt nicht vorhanden. Das Kriterium ist, dass Alles was philosophisches jemals aufgetreten, in keiner folgenden Philosophie verloren gegangen, sondern bewahrt und erhalten ist: die Ewigkeit des Inhaltes. Diese muss der Geschichtschreiber der Philosophie zu beurtheilen wissen, d. h. selbst Philosoph sein.

§. 12. *Fortsetzung.*

B. Wenn die Philosophie Entwicklung hat, so ist jede einzelne Philosophie nur eine Erscheinung desselben Einen Inhaltes und die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung des zeitlich zum erscheinenden Dasein kommenden Einen Inhaltes, welcher die Wahrheit ist. Die Aufgabe des einzelnen Philosophen ist, den Einen Inhalt zu einer vollendeteren Erscheinung zu bringen; also die Form zur Vollkommenheit zu fördern. Die Form aber ist nicht beliebig oder zufällig, sondern durch die innere Nothwendigkeit des Inhaltes, wie bei allem sich Entwickelnden, so auch bei der Philosophie bestimmt. Das Formgeben des Inhaltes ist die Methode. Zweck der Philosophie in ihrem historischen d. h. zeitlichen Dasein ist folglich die Herstellung der Methode, welche nicht dem Inhalte äusserlich,

sondern ihm adäquat, in der Vollendung mit ihm identisch ist; indem die Form nichts anderes ist als der Inhalt selbst, insofern er zum erscheinenden Dasein gekommen. Die Geschichte der Philosophie stellt das Werden der Methode dar [1]).

1) Die Unphilosophie, welche sich neben der Philosophie von jeher breit gemacht und sich an ihre Stelle zusetzen gesucht, hat auch von jeher der Methode zu entbehren gemeint, und ist an dem Unmethodischen in ihr zu erkennen. Ansichten, Gefühle, Meinungen, Ahnungen u. dergl. sind als etwas viel besseres, weiter führendes als die wissenschaftliche Strenge des Gedankens ausgegeben worden. Leichter sind sie allerdings und überschwenglicher, denn weil es in ihnen nie zum Begreifen kommt, ist immer Ueberfülle vorhanden. In der wahren Philosophie macht sich die Freiheit des Inhaltes zunächst als Nothwendigkeit fühlbar, und wird dadurch unbequem, schwer: es kommt darauf an, sich ganz und ungetheilt der Sache hinzugeben, dem eigenen Belieben zu entsagen. — Man hat diess auch so ausgesprochen: Jede wahre Philosophie müsse systematisch sein; denn im System tritt der Gedanke in seiner Consequenz auf. Unter System versteht man gewöhnlich aber das rein Aeusserliche am Inhalte und zwar so, als habe der Systematisirende nach seiner Willkühr, über und ausser der Sache stehend, diese formirt. In diesem Sinne ist das System vielmehr selbst unphilosophisch und es ist Aufgabe der Philosophie über das System hinauszukommen. — Man kann die Geschichte der Philosophie ausdrücklich aus diesem Gesichtspunkte betrachten: als Entwicklung und Gestaltung der Methode. Vergl. Hinrichs Genesis des Wissens. Einleitung. Heidelb. 1835.

§. 13. *Fortsetzung.*

C. Das sich Entwickelnde ist Gegenstand der Erkenntniss. Entweder aber fällt die Erkenntniss ausserhalb des sich Entwickelnden, oder in dieses selbst, d. h. das Bewusstsein von der Entwicklung hat entweder ein anderes oder das sich Entwickelnde selbst von ihm. Im erstern Falle bringt die Erkenntniss auch das Bewusstsein von einem Andern, im zweiten Falle das Bewusstsein von sich selbst. Ist der Geist der Inbegriff aller Wahrheit und Wirklichkeit, so ist er 1) das in der Philosophie sich Entwickelnde und 2) ist er auch dasjenige, welches zum Bewusstsein kömmt. Philosophie ist also Kommen des Geistes zu sich selbst, Werden des Bewusstseins des Geistes von ihm selbst. Hierdurch, indem der Geist a) Bewusstsein b) Gegenstand ist, sind drei Stufen des Bewusstseins gesetzt:

1) Bewusstsein und Gegenstand sind unmittelbar eins, der Geist wird folglich gewusst, aber ohne dass der

angegebene Unterschied ins Bewusstsein tritt: — objectiver Standpunkt.

2) Bewusstsein und Gegenstand sind unterschieden; also das Bewusstsein ist der Geist, der Gegenstand nicht, oder der Gegenstand ist Geist, das Bewusstsein nicht: — subjectiver Standpunkt.

3) Bewusstsein und Gegenstand sind unterschieden und demnach Eins, so also dass der Geist selbst sich unterscheidet und dadurch zum Wissen von sich selbst kommt: — absoluter Standpunkt.

Diese sind die drei Entwicklungsmomente der Philosophie in der Erkenntniss und sie müssen daher in der Geschichte sich als unterschiedene gegen einander herausstellen.

Nach allem bisher Mitgetheilten kann die Geschichte der Philosophie bestimmt werden:

1) als die Darlegung der zeitlichen Gestaltung des Begriffs der Philosophie;

2) als die Darstellung der Gestaltung der Methode;

3) als die Darstellung des werdenden Selbstbewusstseins des Geistes.

Diesen Bestimmungen lassen sich noch andere gleichbedeutende zufügen [1]), welche zugleich auch mit der empirischen übereinstimmen: Darstellung der sich entwickelnden Wissenschaft von der Wahrheit [2]).

1) So ist der Gegenstand der Philosophie das Sein, dieser wird aber zum Inhalte: das formirte Sein, der Gedanke. Die Einheit von Sein und Gedanke ist daher Aufgabe der Philosophie, während die Geschichte der Philosophie das sich-Darthun dieser Einheit enthält. Diese Einheit ist aber die Idee, und Geschichte der Philosophie: das Kommen der Idee zur adäquaten Erscheinung.

2) Die ersten Bemühungen den Begriff der Gesch. der Philos. und zugleich den Begriff der Philos. abzuleiten gingen von den Anhängern Kants aus; aber beide wurden nur nach äusserlichem Zusammenhange erkannt. Nichts weiter geschah, als dass ein Kriterium gesucht wurde, Merkmale angegeben wurden, an denen zu erkennen, was philosophisch wäre im Ueberlieferten. Warum die Philos. eine Geschichte habe und haben müsse, blieb unerörtert, ja ungeahnt, dass die Philos. am meisten von allen Wissenschaften historisch sei, — denn man hatte in Geschichte den Begriff der Entwicklung nicht entdeckt oder nicht verstanden. K. L. Reinhold z. B. in der Abhdlg.: „Ueber den Begriff der Gesch. der Philos." in Fülleborns Beiträgen zur Gesch. der Philos. I. Stück. und (verbessert) in „Auswahl vermischter Schriften von K. L. Reinhold" (Jena 1796) bestimmt die Philosophie *als die Wissensch. des bestimmten von*

der Erfahrung unabhängigen Zusammenhangs der Dinge und die Geschichte der Philosophie als *den dargestellten Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissensch. des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge, oder der Schicksale, welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft von seiner Entstehung bis auf unsere Zeiten erfahren hat.* — Der Begriff der Philos. ist hierin zu eng, denn nicht nur der Zusammenhang der Dinge soll erkannt werden, sondern diese selbst. Im Begriff der Gesch. der Philos. ist aber jede Bestimmung unrichtig. Veränderungen, welche vom Gegenstande der Geschichte nur erfahren werden, sind zufällige Veränderungen, nicht solche welche sich der Inhalt selbst gibt; hätte die Philosophie nur zufällige Veränderungen, so wäre eine wissenschaftliche Geschichte derselben gar nicht möglich. Dann ist auch *Veränderungen der Wissenschaft* und *Schicksale des Strebens nach solcher Wissenschaft* nicht gleichbedeutend, wie es hingestellt wird. Wäre die Gesch. der Philos. nur die Gesch. des Strebens nach Philosophie, so wäre nie eine Philosophie wirklich Philosophie gewesen, mithin die Geschichte der Philosophie definirt als der dargestellte Inbegriff dessen was nicht Philosophie! Aber schon *dargestellter Inbegriff* ist falsch, die Geschichte ist nie Inbegriff, sondern im Gegentheil dargestelltes Werden, Kommen zu sich selbst. — In Tennemanns Grundriss der Gesch. der Philosophie heisst es mit demselben eben angeführten Widerspruche: *Geschichte der Philosophie ist die Erzählung von den Bestrebungen die Philosophie als Wissenschaft zu Stande zu bringen*, und Philosophie (höchst einseitig) *die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit, sowie ihres Verhältnisses zu einander.* Mit Gesetzen hat die Philosophie gar nichts zu thun. Naturgesetze sucht die Naturwissenschaft und Gesetze der Freiheit ist undeutlich; es ist gemeint aber nicht gesagt: Selbstbestimmung des Geistes. — E. Reinhold spricht von *Darstellung der Entwicklung eines Philosophie genannten wissenschaftlichen Strebens.* Ein Streben hat aber gar keine Entwicklung, sondern nur ein inhaltsvoller und sich gestaltender Gegenstand. — W. Traug. Krug *legt als Basis einer Geschichte der Philosophie die Idee einer Wissenschaft, sich selbst von allen Ueberzeugungen und Handlungen eine befriedigende Rechenschaft zu geben, zu Grunde.* Diess noch dazu in einer Geschichte der Philosophie alter Zeit. Damit ist die Philos. definirt, wie etwa die Mathematik, wenn man sie die Wissenschaft nennte, welche zur Aufführung eines Wohnhauses dienen soll. Krug spricht bestimmt den geistreichen Satz aus: dass man auch dann eine Geschichte der Philosophie schreiben könne, wenn es noch nie eine Philosophie gegeben hätte. — Auch Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos.) erblickt in der Geschichte der Philosophie nur eine Zusammenstellung mannigfacher Versuche: *daher wir in der Geschichte der Philosophie noch weniger wie in der Geschichte anderer Wissenschaften die Entwicklungen aus der zu Grunde liegenden Idee vollständig ableiten könnten.* Es soll in ihr *Rückschritte, Hemmungen, Ablenkungen* geben. Die Widerlegung liegt schon darin, dass die Philosophie nicht neben den andern Wissenschaften, sondern über ihnen ist, sie allein ist universell, alle übrigen Wissenschaften sind begrenzt. Man kann sie nur der Religion und der Kunst an die Seite stellen, nicht aber der Mathematik, Physik u. s. w. Vergl. §. 14. — Die Geschichte der Philosophie hat es nach H. Ritter *hauptsächlich (?) mit der Entwicklung und dem Fortschreiten der philosophischen Gedanken zu thun.* Hierin ist die Philosophie nicht als ein, in allen Formen den Einen vollendeten Inhalt habendes Ganzes betrachtet, so dass die Zufälligkeit nicht ein Aeusserliches bleibt, sondern in den Inhalt der Philosophie selbst hinein spielt. — V. Cousin, der sich für einen Schüler neuster deutscher Philosophie gibt, und von Schelling, namentlich in seiner

Auffassung der Geschichte der Philosophie anerkannt wird, hat dieselbe Vorstellung von der Zufälligkeit des Inhaltes. Er meint jede jemals dagewesene Philosophie habe einen Theil der Wahrheit gefasst, und so kommt er zu seinem eigenen Eklekticismus, als ein Conglomerat aller jener bisher aufgefundenen Theile der Wahrheit. Die Wahrheit ist aber nicht theilbar, sie ist Eins, völlig gegenwärtig in jeder ihrer Erscheinungen. (Vrgl. Marbach: Schelling, Hegel, Cousin und Krug. Leipzig 1835.). — Hegel äussert sich über die Geschichte der Philosophie (Bd. XIII. der Werke S. 42.) eben so wahr als verständlich, wie folgt: *Wie die Philosophie so ist auch die Geschichte der Philosophie System in der Entwicklung. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, — oder es kann ohne diess Bewusstsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, — so dass innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist: wie in der Natur, in der Stufe der Entwicklung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — — Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben, als Natur und als Geist: so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andre Weise aber, dass die unterschiednen Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besondern Orten, unter diesem und jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten — kurz unter dieser empirischen Form — diess ist das Schauspiel, welches die Geschichte der Philosophie zeigt.*

§. 14. *Unterschied der Philosophie von anderen Gebieten des Geistes.*

Die Philosophie unterscheidet sich dadurch von den übrigen Wissenschaften, dass sie allein innere Geschichte (Entwicklung des Einen Inhaltes) hat, Bei den Verstandeswissenschaften findet nur ein Hinzukommen neuer Wahrheiten zu schon früher entdeckten statt; was einmal als Resultat der Erkenntniss gewonnen, bleibt ohne fernere Entwicklung stehen. Die empirischen Wissenschaften haben gar keine Geschichte, als etwa ihrer äusserlichen Schicksale. Auch die geoffenbarte Religion hat nur eine Geschichte ihrer Schicksale, welche nur äusserlich mit ihr vorgegangene Veränderungen nicht freie Selbstgestaltung ihres Inhaltes referirt. Es kann ähnlich auch eine Geschichte der äussern Schicksale der Philosophie geschrieben werden, dann wird

aber diese nicht als etwas im Werden begriffenes, sondern als etwas fertiges, vollendetes betrachtet [1]).

1) Es ist von jeher vieles für Philosophie ausgegeben worden, was nicht Philosophie ist. Zunächst alles anfängliche Denken, welches etwas, das nur im Kopfe ist, für bei weitem besser ausgibt als das Wirkliche. Solches ist anfängliches Denken, denn nothwendig muss das Denken damit anfangen zu unterscheiden: was der Gegenstand wirklich — und was er (ein anderer) in meinem Kopfe. Die Aufgabe ist diese zwei zu Einem zu machen. Anfangs wird (weil die formelle Gewissheit in das Ich fällt, zugleich weil der Gegenstand des Kopfes einseitig und leicht zu begreifen, der wirkliche dagegen allseitig und schwer zu begreifen) versucht das Wirkliche als das schlechtere zu dem oder nach dem umzuschaffen, was im Kopfe. Dieses wird wohl mit dieser Prätension die allervortrefflichste Idee genannt, der das schwache elende Wirkliche nachzuformiren sei. Um von diesem anfänglichen Denken zum philosophischen zu gelangen, sind noch Erfahrungen zu machen, Stufen zu ersteigen. Zunächst wird sich zeigen, dass das Wirkliche kräftig und mächtig, die vermeinde Idee gegen dasselbe ohnmächtig ist, ja dass sich das, was man an die Stelle zu setzen suchte, alsbald sein selbstständiges, von dem beabsichtigten ganz verschiedenes Dasein gibt. (Die besten Absichten schlagen fehl, das vermeintlich Nützlichste wird zum Schädlichsten). Daraus folgt: Misstrauen gegen den Gegenstand wie er im Kopfe (die vermeintliche Idee), Zweifel, Verzweiflung. Wer hier nicht ganz vom Denken abfällt, wird nun erst anfangen einen geistigen Schatz sich zu erarbeiten, von dem er weiss woher er kommt, durch und durch begründet, und es wird sich zeigen, dass das Wahre im Kopf und das Wirkliche draussen (die Welt des Geistes und die Welt Gottes) nicht unterschiedene, sondern in der Erkenntniss Eins; dass es darauf ankommt denken zu können, um die Wirklichkeit zu begreifen. Damit wird aber auch das Wirkliche ein anderes Ansehen gewinnen. Das anfängliche Denken, welches das Wirkliche verachtet, erblickt in demselben ein absterbendes, veraltendes, abzuwerfendes; das philosophische Denken ein lebendiges, erwachsendes, zu förderndes. Alles philosophische Denken beginnt mit dem Verwerfen dessen, was den Gedankeninhalt der unphilosophischen Menge ausmacht, mit dem Wegwerfen der Weisheit der Welt, oder des sogen. „gesunden Menschenverstandes." So gleich Thales (s. d.) und alle folgenden. — Anfängliches Denken ist viel verbreitet in einer Zeit, wo Viele zu denken anfangen, Autoritäten verwerfend, sich selbst klug dünkend. Das Denken kann anders nicht anfangen. Es ist in diesem Anfang leicht und angenehm, weil man von vornherein über die Sache weg ist und im Besitz der Wahrheit zu sein meint, nicht Noth und Angst sie zu erwerben hat. Das philosophische Denken ist dagegen schmerzlich und schwer, auch schwerfällig. Was dem einen und dem andern Denken angehört zu unterscheiden ist leicht. Das anfängliche Denken sagt: „Das Wirkliche ist schlecht, weil es nicht der Gedanke." Das philosophische Denken sagt: „Das Wirkliche ist nur Wirkliches, weil es der Gedanke, und der Gedanke nur Gedanke, weil er das Wirkliche."

Auch mit dem Denken der abstracten Wissenschaften (Mathematik, Physik) wird das philosophische Denken häufig verwechselt. Die Engländer nennen eine philosoph. Schrift ein Werk über Dampfmaschinen, Ackergeräthe u. s. w., und auch bei uns werden namentlich die physikalischen Räsonnements über Hypothesen, Naturgesetze u. dgl. Philosophie genannt. Das abstracte Denken betrachtet nie die Dinge selbst, sondern gewisse Seiten derselben (Abstractionen). Es setzt übrigens das Wirkliche als das Wahre voraus und bildet sich an ihm, aber so, dass der Gedanke

nicht der Gegenstand selbst ist, sondern etwas nicht Wirkliches, aber an dem Gegenstande Verwirklichtes. Nicht die Wahrheit des Gedankens wird behauptet, sondern die Wahrheit des Gegenstandes und der Gedanke ist stets bereit sich aufzugeben, so dass er unselbständig erscheint.

Das religiöse Denken, richtiger der Glaube, ist von der Wahrheit des Wirklichen überzeugt, und auch davon, dass es nur der Weisheit der Welt etwas Unwahres scheine; dieser Schein wird von ihm zwar verworfen, aber nicht überwunden, nicht nachgewiesen. Es nimmt zu höchster Befriedigung des Geistes an, dass Alles göttlich, d. h. wahr und weise (vernünftig) sei, aber es zeigt nicht auf, wie und warum es so sei. Es hat die Gewissheit Gottes und in ihr die Gewissheit seiner selbst; das philosophische Denken geht von der Gewissheit seiner selbst aus und findet in ihr die Gewissheit Gottes.

Die Kunst schafft, wo die Philosophie denkt. Die Poesie stellt Innerliches als Aeusserliches dar, die Philosophie Aeusserliches als Innerliches, oder die Poesie stellt das Wahre (den Gedanken) thatsächlich als das Wirkliche dar, so dass das Wirkliche, welches die Poesie hinstellt (das Kunstwerk) mit dem Bewusstsein gegeben und aufgenommen wird, das Wahre zu sein, während die Philosophie von dem vorhandenen Wirklichen (der Natur) die Identität mit dem Wahren aufzeigt. — Die Kunst hat innere Geschichte wie die Philosophie, denn sie ist eine in der Zeit fortschreitende Offenbarung des geistigen Daseins des Menschen (welches sich entwickelt), der Inhalt ist auch in der Kunst stets Einer und derselbe in Vollkeit, aber die formelle Entwicklung dieses Inhaltes muss auch in der Kunst sich zeigen. Kunst und Religion stehen neben der Philosophie, weil sie in der Fülle des Inhaltes ihr gleichen, eben darum können sie aber nicht hemmend auf sie einwirken, denn kommt die Philosophie zur Kunst oder Religion, dieser Inhalt zu dem ihren machend, so kommt sie zu sich selbst.

§. 15. *Verhältniss der Geschichte der Philosophie zur Weltgeschichte.*

Derselbe Geist, welcher in der Geschichte der Philosophie seine Entwicklung im Selbstbewusstsein nimmt, ist es, welcher alles, was in der Geschichte des Menschengeschlechts als historisches Factum dasteht, bestimmt. Die Weltgeschichte stellt den Geist in seinem Dasein als Familie, Volk, Staat dar d. h. wie er unmittelbar Dasein hat; die Geschichte der Philosophie denselben Geist, wie er für sich selbst Dasein im Bewusstsein hat. In der Philosophie tritt der Geist als Geschöpf seiner selbst auf. Jeder einzelnen Entwicklungstufe des unmittelbaren Daseins des Geistes entspricht nothwendig eine Entwicklungstufe in seinem Selbstbewusstsein. In dem unmittelbaren Dasein als Familie, Volk, Staat ist sich der Geist gegenständlich und in der Erkenntniss dieses seines Gegenstandes erfährt er sich selbst, kommt zum Selbstbewusstsein. So ist die

Philosophie jedesmaliger Gegenwart nichts anderes als das ins Bewusstsein erhobene unmittelbare Dasein des Geistes, wie es Gegenstand der Weltgeschichte ist. Der Geist, welcher aus dem ihm selbst gegenständlichen Dasein sich selbst gewonnen, hat damit eine Stufe seines unmittelbaren Daseins überwunden und in sich Grund und Boden zu fernerer Entwicklung gewonnen, darum tritt die Philosophie in der Geschichte immer da auf, wo Volks- und Staatenleben, wie es sich bis dahin herausgestellt, in der Auflösung begriffen. Die dunkelsten Perioden der Weltgeschichte sind die, in denen die Philosophie am lebendigsten ist. Wenn Staaten fallen, werden Philosophien gegründet [1]). Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Geistes, der aus dem äusserlichen Dasein zu sich zurückkehrte; die Weltgeschichte ist die Geschichte des Geistes, der aus dem Verweilen bei sich selbst in äusserliches Dasein heraustrat. Jede Philosophie ist eben so sehr die in den Gedanken verklärte Vergangenheit und Gegenwart, als die im Gedanken embryonisch vorhandene Zukunft der Weltgeschichte.

1) Die Zeit der Sieben war eine Zeit, in der das griech. Staatenleben aus der altpatriarch. in die republ. Form überging. Das Verderben der ionischen Städte brachte die ersten Philosophen. In Grossgriechenland sind die Philosophen gleichzeitig mit einem noch nach einem festen Dasein ringenden Staatsleben. Athen war von Sparta darniedergeworfen, als in den Sokratikern, namentlich Platon, die Philos. zur Blüthe gedieh. Aristoteles stand mit seinem grossen Schüler Alexander auf den Trümmern Griechenlands. Die Neuplatoniker erhoben sich auf den Trümmern des in sich zerfallenden Alterthums. Als Rom kraftlos wurde, begann sogar dieser Kriegerstaat in der Philosophie noch Trost zu suchen. Auch die neuere Philosophie entsprang in ihrer Selbständigkeit aus der von der Reformation gebrochenen Kraft der Hierarchie (der Seele des mittelalterlichen Staatslebens), und hat in Deutschland festen Sitz genommen, in welchem der Bruch geschah, und das in seine zur Selbständigkeit erwachsenden Bestandtheile zerfiel. — Wenn der Geist ein äusseres Dasein seiner selbst der Zeit zum Raube werden sieht, flüchtet er in sich selbst zurück, in das unvergängliche Reich des Gedankens. In sich und durch sich selbst erstarkt, tritt er aber auch in neues äusserliches Dasein. Man hat das Menschengeschlecht mit dem Phönix verglichen, der sich von Zeit zu Zeit seinen eignen Scheiterhaufen erbaut, sich selbst verbrennt, aber dann mit jugendlicher Kraft neu aus der Asche sich erhebt. Die farblose Philosophie fällt in die Zeit wo der Phönix in Asche zerfallen bei sich selbst einkehrt, er ihm selber das Grab und die Geburtstätte ist. — Was die Staaten ruinirt, ist der anfängliche Gedanke (s. §. 14, 1.); was das Leben errettet, der vollendete Gedanke (die Philosophie). Der Gedanke ist das Schwert, das verwundet und die geschlagenen Wunden heilt.

§. 16. *Anfang der Geschichte der Philosophie.*

Der Anfang der Philosophie ist der Anfang des Bewusstseins des Geistes von sich selbst. Derselbe ist aber auch der Anfang aller wahren Geschichte, insofern nur der Geist Geschichte hat, und Geschichte also gewusst wird, wenn der Geist gewusst wird. Der Geist hat zunächst wie bei Einzelnen, so bei Völkern natürliches Dasein und äussert sich in Trieben, Neigungen und Leidenschaften, welche ihm seine Bestimmtheit geben und zwar so, dass formal das bestimmende (der Trieb etc.) als ein Anderes erscheint, welchem der Geist gehorcht. So ist der Geist in der Knechtschaft. Indem der Geist zum Bewusstsein seiner selbst kommt, erkennt er sich selbst als das sich bestimmende und kommt so aus der Knechtschaft zur Freiheit. So ist der Anfang der Philosophie, der Geschichte und der Freiheit derselbe. Der freie Geist ist der nicht durch die Natürlichkeit (Triebe etc.) bestimmte, sondern folglich der, welcher sich selbst bestimmt abgesehen von aller unterschiedenen Beschaffenheit der Natürlichkeit. Diese Selbstbestimmung des freien Geistes ist der freie Wille im Gegensatze gegen die Willkühr und ist ausgesprochen das Gesetz, und so ist denn auch der Anfang des Gesetzes derselbe, wie der von Philosophie, Geschichte und Freiheit. Das Volk, bei welchem wir alle diese Anfänge finden, sind die Griechen [1]).

1) Geist und Natur werden gewöhnlich im Gegensatz gegen einander genommen, als die wider einander streiten. In der Natur ist der Geist ihm selbst entfremdet, und so steht er, der von sich selbst weiss, der Natur gegenüber; aber indem er die Natur bewältigt, besiegt: erwirbt er sich selbst. Der Geist ist bestimmt zu sich selbst zu kommen, zu leben, heisst mit anderen Worten: die Natur ist bestimmt zu Grunde zu gehen, zu sterben. Im natürlichen Tode besitzen wir das ewige Leben. Natur und Geist sind dasselbe, welches sich von sich selbst unterscheidet; der Grund warum dem so ist, wesshalb es Natur gibt, ist: Was zu sich selbst kommen soll, das muss sich zuvor unterscheiden; diess ist der Verlauf aller Erkenntniss; Erkenntniss aber das Leben des Geistes. Es gibt drei Stufen der Erkenntniss und diese müssen sich in dem Entwicklungsgange der Menschheit nachweisen lassen: a) Unmittelbare Einheit (Beisichsein, ohne Selbstbewusstsein, Versunkenheit in die Natürlichkeit, zugleich Gefühl der Fülle des Geistes in der Natürlichkeit); b) Unterschied (Auseinandertreten von Geist und Natur auftretend α) als Triumph des Geistes über die Natur, β) Sieg der Natur über den Geist, wobei der Geist das

Bewusstsein des ihm angethanen Unrechts hat, daher Sünde, Laster); c) Finden der Einheit im Unterschied (Verklärung der Natur zu Geist). Vergl. Marbach über mod. Literatur. Leipz. 1836. Brief VIII. — Der Geist als natürlicher ist der aus der Einzelheit des Menschen nicht zur Allgemeinheit kommende, und äussert sich in der Willkühr; im Gesetz bestimmt sich der Geist selbst (wie unmittelbar schon in der Sitte) nicht als einzelner, sondern in der Allgemeinheit; das Gesetz ist für Alle. Es muss auch aus dem allgemeinen Geiste kommen, (aus der Sitte erwachsen), sonst wird es als selbst Aeusserung der Willkühr nicht Macht haben; eben so wenig aus der Meinung der Mehrzahl, wie aus der des Einzelnen. Vergl. Marbach Universitäten etc. Leipz. 1834. S. 19. f.

§. 17. *Empirische Eintheilung der Geschichte der Philosophie.*

Die Geschichte der Philosophie zerfällt in drei Abtheilungen, welche sich schon einer oberflächlichen Betrachtung aufdrängen, sobald einmal der Anfangspunkt der Philosophie erkannt ist. Die griechische Philosophie nämlich, welche sich bis Aristoteles wie das griechische Staatsleben ungehemmt entwickelt und in dem genannten Philosophen einen Höhenpunkt erreicht, gewinnt mit griechischer Bildung und Sprache eine um so grössere Ausbreitung, je mehr das ursprüngliche Dasein des griech. Volkes zusammensinkt. Rom, welches mit dem Schwerdte die Welt erobert, ergibt sich dem griechischen Geiste. Obgleich in neuen Elementen bleibt die Philosophie dennoch wesentlich griechisch und nur erst mit dem Untergange des alten Heidenthums verliert sie allmählig gegen das nach und nach zur Herrschaft gelangende Christenthum ihre Selbständigkeit. Wie nämlich die griechische Philosophie vorher selbst die heidnische Religion in ihren unvollkommenen Vorstellungen zu Grunde gerichtet hatte, so wollte sie auch gegen das Christenthum ihre Selbständigkeit bethätigen, aber gegen die ihre Stellung der Religion der Wahrheit gegenüber verkennende Philosophie siegte das Christenthum und zwar auf das Vollständigste, indem die Philosophie selbst zur Dienerin der Kirche wurde. Der Inhalt gehörte fortan dem Bewusstsein nach der Religion, die Form der Philosophie an, als ob die Philosophie nicht vermöchte sich ihren eigenen Inhalt zu geben. Zu einer neuen Selbständigkeit konnte die Philosophie nur gelangen, indem sie den fremden Inhalt ganz

aufgab und so einen Augenblick als völlig inhaltslos erschien. Aber in dieser Inhaltslosigkeit fand sie selbst den Keim eines neuen Daseins, in welchem die Form durch den Inhalt, der Inhalt in der Form gegeben, oder beide identisch sind. Das Verhältniss gegen das Christenthum ist nun dieses, dass beide zunächst in einem Zwiespalt erscheinen, der sich nur darin lösen kann, dass der eigene Inhalt der Philosophie als nicht ein anderer sich erweist, als der Inhalt der Religion: dass der Mensch Gott in sich suchend, ihn also findet, wie sich Gott ihm mitgetheilt hat. Von der griechischen Philosophie unterscheidet sich die neuere, um hier nur Ein empirisches Merkmal anzuführen, dadurch, dass der Durchgang durch das jeden Volksunterschied aufhebende Christenthum die Philosophie zu einer Universalität erhoben hat, welche sie selbst alsbald mit dem Bewusstsein auftreten lässt, nicht Eigenthum eines Volkes sondern der Menschheit zu sein. — Hiernach sind wir berechtigt drei Abtheilungen in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu machen, nämlich

I. die alte selbstständige Philosophie,
II. die unselbstständige Philosophie,
III. die neue selbstständige Philosophie; oder, welches dasselbe:
I. die griechische Philosophie,
II. die Philosophie des Mittelalters,
III. die Philosophie der neuen Zeit[1]).

1) In die angegebenen drei Abtheilungen wird dieses Werk zerfallen, und zwar werden die einzelnen Abtheilungen näher charakterisirt werden, und werden können, da wo sie selbst auftreten und schliessen.

§. 18. *Quellen und Litteratur der Geschichte der Philosophie.*

Die besten Quellen sind die Schriften der Philosophen selbst[1]); wo diese fehlen, sind die Bruchstücke verlorener Schriften zu sammeln und zu benutzen, und wo auch solche sich nicht oder zu sparsam finden, die Nachrichten, welche sich über die Lehren solcher Philosophen in den Schriften Anderer vorfinden. Hierbei sind diejenigen Nach-

richten als die wichtigsten zu betrachten, welche Schriftsteller überliefern, die selbst Philosophen sind [2]).

Die Literatur der Geschichte der Philosophie ist im Folgenden nach Tennemanns und Wendts Zusammenstellung, fortgeführt bis auf die neueste Zeit, gegeben worden [3]).

1) In Bezug auf die Quellen hat die Geschichte der Philos. einen grossen Vorzug vor der politischen Geschichte. Bei dieser nämlich sind diejenigen, welche die Thaten vollbringen, und die, welche sie beschreiben, verschiedene, wir sehen jene Thaten selbst nur durch das Auge der ersten, die Nachrichten von ihnen aufbewahrt; in der Gesch. der Phil. dagegen beschreiben die Denker ihre eigenen Thaten, diese Thaten liegen selbst vor uns und jeder Geschichtschreiber kann sich durch eigene Anschauung über sie belehren.

2) Aus dem §. 11, 2. angeführten Grunde.

3) I. Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie.

Vergl. §. 10—14. Karl Leonh. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1. St. und in der Auswahl vermischter Schriften 1 Thl. Jena 1796. — Ge. Fr. Dan. Goess, Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie u. s. w. Erlangen 1794. 8. und: Blicke in das Gebiet der Geschichte und Philosophie. I. Bdchen. Leipzig 1798. 8. — Jo. Christ. Aug. Grohmann, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8. — Dan. Boethius, de idea historiae philosophiae rite formanda. Upsal. 1800. 4. — Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipz. 1809. 8. (der nachgel. Werke IV. B.). — Car. Fr. Bachmann, über Philosophie und ihre Geschichte, drei akad. Vorlesungen. Jena 1811. 8. und: Ueber Geschichte der Philosophie. Zweite umgearbeitete Auflage nebst einem Sendschreiben an etc. Reinhold in Kiel. Jena 1820. 8. — Chr. Aug. Brandis, über den Begriff der Gesch. der Philos. Kopenh. 1815. 8. — (Fortmann, über das Verhältniss der Geschichte zur Philosophie. Münster u. Hannov. 1834. 8.)

II. Ueber den Umfang der Geschichte der Philosophie.

Börge Riisbrigh, über das Alter der Philosophie u. den Begriff von derselben, aus dem Dänischen von Jo. Ambr. Markussen. Kopenhagen 1803. 8. — Chr. Fr. Bachmann, de peccatis Tennemanni in hist. philos. Jena 1814. 4.

III. Ueber die Art, in der die Geschichte der Philosophie zu behandeln.

Christ. Garve, de ratione scribendi hist. philos. Lips. 1768. 4. und: legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Ibid. 1770. 4. (Beide auch in Fülleborns Beiträgen XI. u. XII. St.). — Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4. St. seiner Beiträge; und: Was heisst den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5. St. — Chr. Weiss, über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipzig 1800. — K. L. Reinhold, Anleitung zur Kenntniss und Beurtheilung der Philos. in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien 1805.

IV. Ueber die Quellen der Geschichte der Philosophie.

Henr. Kuhnhardt, de fide historicor. recte aestimanda in hist. philos. Helmst. 1796. 4. — Ueber die Quellen der Geschichte der Philosophie in Bezug auf die einzelnen Abtheilungen, s. diese.

V. Ueber die Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Dan. Boethius, de praecipuis philos. epochis. Lund 1800. 4.

VI. Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie.

Fr. Ant. Zimmermann, (praeses) Disputation von der Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte. Heidelberg 1785. 4. — Ge. Aug. Fülleborn, einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie in den Beiträgen. IV. St. und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophie. XI. St. — Heinr. Ritter, über die Bildung der Philosophie durch die Geschichte der Philosophie. Zugabe zu seinem Buche über den Einfluss des Cartesius. Leipz. 1816. 8.

VII. Literarische Schriften.

Joh. Jonsius de scriptoribus historiae philosophicae libri IV. Francof. 1659. — recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn. Jen. 1716. 8. — Bibliothecae philosophicae Struvianae emendatae, continuatae atque etc. ductae a Lud. Mart. Kahlio. T. I. et II. Gőtting 1740. 8. — Jo. Andr. Ortloff's Handbuch der Literatur der Geschichte der Philosophie. Erlangen, 1798. 8. (1 Abtheil. — unvollendet.) — Literatur der Philologie, Philosophie und Paedagogik seit der Mitte des 18. Jahrh. bis auf die neueste Zeit etc. von J. Sm. Ersch. Neue Ausg. von E. Gf. Adf Bőckel. Leipz. 1822. 8. — Vergl. Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden, in Niethammers philos. Journ. 1795. Heft VIII. u. IX. und (Tennemanns) Revision der Bearbeitung der Gesch. der Phil. in den letzten 3 Quinquennien des 18. Jahrh. in den Ergänzungsbl der Allg. Lit. Zeitung 1801. S. 81—147. Die Geschichten der Philos. von Tennemann (Wendt), Buhle, Degerando, Krug u. a.

VIII. Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Jac. Thomasii schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia. Lips. 1665. 4. Später unter dem Titel: Origines historiae philos. et ecclesiast. cura Chn. Thomasii. Hal. 1699. 8. — Jo. Franc. Buddei Analecta historiae philosophicae. Hal. 1706. 8. Ed. II. 1724. 8. — Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der historia philosophica von Chr. Aug. Heumann. XVIII Stücke in III Bdn. 8. Halle, 1715 - 23. — Jac. Bruckeri Otium Vindelicum s. meletematum historico-philosophicorum Triga. Aug. Vind. 1729. 8. Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita etc. Aug. Vind. 1748. 8. — Chr. Ern. de Windheim Fragmenta historiae philosophicae etc. Erl. 1753. 8. (worin mehre Abhandlungen Anderer). — Michael Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen u. Leipzig, 1778—83. VI Bd. 8. (worin mehre aus der histoire de l'acad. royale des inscriptions etc. übersetzte Abhandlungen). — Ge. Gustav. Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Züllichau, 1791—99. XII St. 8. — Guil. Traug. Krug Symbolae ad historiam philos. Part. I—VI. Lips. 1813. 4. (betreffen einzelne Gegenstände der Gesch. der

alten Philos.). — Jac. Fried. Fries Beiträge zur Geschichte der Philosophie. I. Heft. Heidelb. 1820. — J. Schramm, Beitrag zur Gesch. der Philos. Bonn, 1836. 8.

IX. Vermischte Schriften, in welchen Untersuchungen und Bemerkungen über Gegenstände der Geschichte der Philosophie enthalten sind.

The true intellectual system of the universe — by Ralph Cudworth etc. Lond. 1678. fol.; Ed. II. 1743. 2 Voll. 4. Latein. Uebers. v. Mosheim: Cudworthi Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. Jen. 1733. fol. Ed. II. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. (Die Untersuchungen und Zusätze Mosheims geben vorzüglich diesem Werke einen Werth). — Pet. Dan. Huetii demonstratio evangelica. Par. 1679. fol. u. mehrmals. — Dictionnaire historique et critique p. Mr. Pierre Bayle. Rotterd. 1697. 2 Voll. fol. Ed. II. ibid. 1702. 3 Voll. fol. Ed. III Rötterd. 1720. 4 Voll. fol. (corrigée et augmentée p. Prosp. Marchand). Ferner Amst. 1730, und Amst. (Paris) 1764. (castrirt). Die beste ist: die Ed. IV. revue et augmentée p. Mr. Des-Maizeaux. Amst. et Leid. 1740. 4 Voll. fol. — Deutsch von Jo. Chph. Gottsched. Leipz. 1741—44. 4 Bde. fol. Französischer Auszug: Extrait du dictionnaire de Mr. Bayle. Berl. 1765. 2 Tomes. 8. Deutscher: Peter Baylens philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel aus Bayle's hist. krit. Wörterb. (nach Gottscheds Uebersetzung) u. s. w. abgekürzt von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1797—98. 2 Bde. 8. — Ernst Platner's philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipz. 1782. 2 Bde. 8. II. Ausg. 1793—1800. 8. — W. Traug. Krug Allgem. Handwörterbuch der philos. Wissenschaften etc. 4 Bde. 2. Ausg. Leipz. 1832—34. 8. — Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste herausg. v. J. S. Ersch und J. Gf. Gruber. Leipz. 1818—36. 4. (noch nicht beendet, bisjetzt erschienen A — Drury, 1—27 Thl.; H — Hypexodon, 1—12 Thl.; O — Otzenhausen, 1—7 Thl.). — Es könnte eine unübersehbare Menge von Schriften hierher gezogen werden. —

X. Ausführliche Werke über Geschichte der Philosophie.

The History of Philosophy by Thom. Stanley. Lond. 1655. fol.; Ed. III. 1701. 4. Latein. Uebersetzung mit Berichtigungen von Gottfr. Olearius: Historia philosophiae. Lipsiae, 1711. 4. auch Venet. 1733. 4. — Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps par Mr. D*** (Andr. Fr. Boureau Deslandes) Paris, 1730—1736. III Vol. Nouv. Ed. Amsterd. (Paris) 1756. IV Vol 8. Deutsch: Leipz. 1770. (1 B.) — Joh. Jak. Brucker's kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm, 1731—36. VII Bde. 12. nebst Zusätzen. 1737. 12. — Desselben: Historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lips. 1742—44. IV Tomi od. V Vol. 4. Neue unveränderte aber mit einem Anhange vermehrte Aufl. 1766—67. VI Bde. 4. Englischer Auszug von Will. Enfield history of philosophy from the earliest times etc. Lond. 1791. 2 Bde. 4. — Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) della istoria e della indole di ogni filosofia. Lucca, 1766—1771. V Voll. 8. auch Venet. 1782—83. VI Voll. 8. Die Fortsetzung dieses Werks siehe unter XII.) — Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von J. Chrph. Adelung). Leipz. 1786—1787. II. A. 1809. III Bde. 8. — Joh. Glieb. Buhle's Geschichte des philosophirenden Verstandes. Lemgo, 1793. 8. I. Bd. Statt dieses nicht fortgesetzten Werkes gab

Buhle heraus: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer krit. Literatur derselben. Götting. 1796—1804. VIII Bde. 8. Hiermit verbinde man das unter XII. anzuführende Werk über die neuere Philosophie, welchem auch eine Uebersicht der älteren philosoph. Systeme bis zum 15. Jahrh. vorhergeht. — Wilh. Gottl. Tennemann, Geschichte der Philosophie. Leipz. 1798—1819. XI Bde. 8. (1 Bd. 2te Aufl. herausg. v. A. Wendt. 1828.) (Cf. Bachmann de peccatis etc. unter II.) — Degerando Histoire comparée des systèmes de la philosophie. Paris, 1804. III Voll. 8. II. ed. augmentée IV Voll. 8. Paris, 1822. Deutsche Uebersetzung von Tennemann. Marburg, 1806—7. II Bde. 8. — Erh. Gottl. Steck: Die Geschichte der Philosophie. Erster Theil. Riga, 1805. 8. — Carl Joh. Hieron. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I. Thl. in 3 Abth. Bonn, 1827—1832. 8. — H. Ritter, Geschichte der Philosophie. 1—4 Thl. Hamb. 1829—34. 8. (Auch unter dem Titel: Geschichte der Philos. alter Zeit. 4 Thle.) — E. Reinhold, Handb. der allgem. Geschichte der Philosophie. 2 Thle. in 3 Bdn. Gotha, 1828—30. 8. — G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausg. v. K. L. Michelet. 3 Bde. Berl. 1833—34. 8. (Bd. 13—15 der Werke).

XI. Compendien und kleinere Schriften.

Ge. Hornii historia philosophica. Lugd. Bat. 1655. 4. — J. F. Buddei historiae philosophicae succincta delineatio vor seinen Elementis philosophiae instrumentalis Edit. IV. Hal. 1712. 8. Erläuterungen derselben von Verf. herausgeg. v. J. G. Walch. Halle, 1731. 8. — Laur. Reinhardi compendium hist. philosophicae. Lipsiae, 1724. 8. ib. 1735. 4. — F. Gentzkenii hist. phil. in usum lect. Hamb. 1724. 8. ib. 1734. 8. — J. B. Capasso hist. phil. synopsis. Neap. 1728. 4. — Jo. Gottl. Heineccii elementa hist. philosophicae. Berlin, 1743. 8. — J. Jak. Brucker Auszug aus den Fragen aus der philos. Historie. Ulm, 1736. 12. und neue Zusätze 1737; hernach auch unter dem Titel: Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. Ulm, 1751. 8. — Desselben: institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae. Lips. 1747. 8. Ed. II. 1756. Ed. III. ed. Fried. Glob. Born. Leipz. 1790. 8. — Ca. Ge. Wilh. Lodtmann's kurzer Abriss der Geschichte der Weltweisheit. Helmst. 1754. 8. — Formey abrégé de l'histoire de la Philos. Amsterd. 1760. 8. Deutsch; Berl. 1763. 8. — Fried. Ant. Büsching's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Berl. 1772—74. 2 Bde. 8. — Chph. Meiners Grundriss der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. 8. II. A. 1789. — Joh. Gurlitts Abriss der Geschichte der Philosophie. Leipz. 1786. 8. — Fr. Xav. Gmeiner's Literargesch. des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philos. Secten und Systeme. Greiz, 1788—89. II Bde. — Joh. Aug. Eberhard's allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle, 1788. II. Aufl. 1796. 8. Auszug aus der allgem. Geschichte. Halle, 1794. 8. — Joh. Christ. Vollbedings kurze Uebersicht der Gesch. der Philos. bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philos. in seinem: Lehrbuche der theoret. Philosophie. Berl. 1792. 8. — J. L. G. Werdermanns Gesch. der Philos. als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philos. in ihrer neusten Gestalt. Leipz. 1793. 8. — Christ. Gust. Fülleborns kurze Gesch. der Philos. in 3. St. der Beiträge. — Geo. Socher's Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München, 1807. 8. — Joh. Heinr. Mart. Ernesti's encyklopädisches Handbuch einer allgem. Geschichte der Philosophie und ihrer Literatur. Lemgo, 1807. 8. II Theile (unvollendet;

geht nur bis auf Sextus Empiricus). — Fr. Aug. Carus Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipz. 1809. 8. (der nachgelassenen Werke 4ter Bd.; umfasst ausser der allgemeinen Einleitung nur die Gesch. der griech. und röm. Philosophen). — Fried. Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut, 1807. 8. II Aufl. 1825. — Karl Aug. Schaller's Handbuch der Geschichte philosoph. Wahrheiten etc. (des Magaz. für Verstandesübungen 2. Theil). Halle, 1809. 8. — Phil. Ludw. Snell's kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheil. enthaltend die Geschichte der alten Philosophie. Giessen, 1813. 8. Zweite Abtheil. enthaltend die Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Ebendaselbst. 1819. 8. — Kaj. Weiller's Grundriss der Gesch. der Philos. München, 1813. 8. — Joseph Hillebrand's Geschichte und Methodologie der Philos. (seiner Propädeutik der Philos. II. Abtheil.) Heidelberg, 1819. 8. — Ans. Thadd. Rixner's Handbuch der Gesch. der Philos. III Bde. Sulzbach, 1822—23. 8 2 Aufl. 29. — L. Hamerskőld Grundzüge der Gesch. der Philos. von den ältesten bis zu den gegenw. Zeiten. III Abtheilungen. Stockholm, 1822. 8. — W. G. Tennemann's Grundriss der Gesch. der Philos. Leipz. 1812. 5te Aufl. (v. A. Wendt.) Leipz. 1829. 8. — Fr. Ast Hauptmomente der Gesch. der Philos. Münch. 1829. 8. — K. Chr. Fr. Krause Vorl. üb. die Grundw. der Wiss. etc. Nebst einer kurzen Darst. etc. der bisherigen Systeme der Philos. etc. Gött. 1829. 8. — P. J. Pűllenberg Kurze Darstellung des Haupt-Inh. der Gesch. der Philos. Lemgo, 1831. 8. — E. Reinhold Lehrb. der Gesch. der Philos. Jena, 1836. 8.

XII. Geschichte einzelner Zeitabschnitte.

Wilh. Traug. Krug's Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern. Leipz. 1815. II A. 1827. 8. — Chph. Meiners Beiträge zur Gesch. der Denkart der ersten Jahrh. n. Chr. Geb. Leipz. 1782. 8. — Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) della restaurazione d' ogni Filosofia nei Secoli XV. XVI. XVII., welches Werk als Fortsetzung des unter X. genannten desselben Vfrs. zu betrachten ist. Venez. 1789. 3 Bde. 8. Ins Deutsche übers mit Berichtigungen und Abhandl. von Carl Heydenreich. Leipz. 1791. (nur 2 Bde.) 8. — Joh. Gottlieb Buhle's Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen, 1800—5. 6 Bde. 8. Vergl. X. — A. Kayssler's Beiträge zur kritischen Geschichte der neueren Philosophie. Halle, 1804. gr. 8. — Carl Fried. Bachmann: Ueber die Philos. meiner Zeit. Jena, 1816 8. — K. J. H. Windischmann krit. Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neuern Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben; (bes. Abdruck der V. Beilage zu des Grafen von Maistre Abendstunden in Petersburg.) Frkf. a. M. 1825. 8. — J. G. Mussman Gesch. der christlichen Philosophie. Halle, 1830. 8. — Feuerbach Gesch. der neuern Philos. v. Bacon v. Ver. bis Bened. Spinoza. Ansbach, 1833. — Erdmann Versuch einer wiss. Darst. der Gesch. der neuern Philos. 2 Abth. Riga, 1834. 1836. 8.

XIII. Geschichte der Philosophie einzelner Völker.

Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit etc. Frid. Gedike. Berl. 1782. 2 Ausgabe. 1808. 8. — Fr. Vict. Lebrecht Plessing's historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeit. Elbing. 1785. 1 Th. 8. — Desselben Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Leipz. 1787. 2 Bde. 8. — Desselben Ver-

suche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8. — Berchetti filosofia degli antichi popoli. Perugia, 1812. 8. — Chph. Meiner's Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaft in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781. 1782. 2 Bde. 8. (unvollendet). — The Philosophy of ancient Greece investigated by Wt. Anderson. London, 1791. 4. — (Salignac de la Motte Fenelon) abrégé des vies des anciens philosophes etc. Paris, 1795. 8. 1796. 12. Deutsch von Gruber. Leipz. 1796. 8. — Deffendente Sacchi Storia della filosofia greca. Pavia, 1818–1820. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten). — Brandis Handb. der Gesch. der griech. röm. Philosophie. 1. Thl Berl 1835. 8. — Ge. Frid. Dan. Goess die Erziehungswissenschaft nach den Grundsätzen der Griechen und Römer. Anspach, 1801. 1 Thl. 8. — G. Fr. D. Goess de variis, quibus usi sunt Graeci et Romani philosophiae definitionibus comm. Part. 1—3. Ulm, 1811—16. — Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos origine et progressu. Pisa, 1643. 4. (wieder abgedruckt in: Nova rariorum scriptorum collectio. Fasc. II. III. Halae, 1717). — Joh. Laur. Blessig's Diss. de origine philosophiae apud Romanos. Strasburg, 1770. 4. — Die Werke über die sog. Philos. der vorgriech. Völker s. im Anhange.

Ant. Fr. Büschings Vergleichung der griech. Philos. mit der neuern. Berl. 1785. 8. — Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux Philosophes. Paris, 1787. II Th. 8. — Fülleborn: Von der Verschiedenheit der alten und neuern Philosophie. 4 St der Beiträge.

XIV. Geschichte der verschiedenen philosophischen Methoden, Systeme und Schulen.

Joh. Gerh. Vossii de philosophiae et philosophorum sectis Lib. II. Hag. Com. 1658. 4. contin. atque supplementa adiecit Jo. Jac. a Ryssel. Lipsiae, 1690. 4. u Jen. 1705. 4. — Karl Fr. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipz. 1794. 1795. 2 Bde. 8. — Imman. Zeender de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim eius ratione. Bern, 1795. 8.

(Die Schriften über einzelne Philosophen oder deren Schulen s. unter denselben.)

XV. Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften.

a) Psychologie

B. T. (Bas. Terzi) storia critica della opinioni filos. etc. intorno all' anima. Padua, 1776—78. 8 — Fr. Aug. Carus Geschichte der Psychologie. Leipz. 1808. (IIIter Bd. der nachgelassenen Werke).

b) Logik.

Pet. Gassendi de origine et varietate Logicae opp. T. I. — Ger. Jo. Vossii de natura et constitutione Logicae etc. Hag. Com. 1658. — Jo. Alb. Fabricii specimen elenchticum historiae logicae. Hamb. 1699. 4. — Joh. Ge. Walch historia Logicae in seinen Parergis academicis. (Lips. 1721. 8.) pag. 453. seq. — Joach. Ge. Daries meditationes in Logicas veterum; ein Anhang seiner Via ad veritatem. Jena, 1755. 8. — Fülleborn's kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, in den Beiträgen St 4. — Jo. Glieb Buhle de veterum philosophorum graecor. ante Aristotelem conaminibus in arte logica invenienda et perficienda in den Commentatt. soc. Götting. T. X. — Braniss die Logik in ihrem Verh. zur Phil. geschichtl. betrachtet; e. gekr. Preisschr. Berl. 1823. 8.

c) Logik und Metaphysik.

W. L. G. Frhr. v. Eberstein Versuche einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1794—99. 2 Bde. 8. — J. G. Mussmann, de Logicae ac Dialecticae notione historica. Berol. 1828. 4.

d) Metaphysik.

Jac. Thomasii hist. variae fortunae, quam disciplina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub scholasticis, iam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica. Lips. 1705. 8. — Sam. Fr. Buchneri historia Metaphysices. Witteberg. 1728. 8. — Lud. Pet. Wachlin diss. de progressu philos. theoreticae sec. XVIII. Lund. 1796. 4. — B. T. (Bas. Terzi) storia critica della opinioni filosof. etc. intorno alla cosmologia. Pad. 1788. 8. (T. I.) — Diet. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg, 1791 – 97. (mit Register) 7 Bde. 8. (bis Berkeley.) — Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant, (gekrönte Preisschrift) von Th. Aug. Suabedissen. Marburg, 1808. 8. — Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht? von Joh. Chph. Schwab, Carl Leonh. Reinhold, Joh. Heinr. Abicht. Berlin, 1796. 8. — F. Ancillon Mélanges de littérature et de philosophie. 2 Voll. Paris, 1809. 8.

e) Praktische Philosophie.

G. S. Franke üb. d. hauptsächlichst. Stufen der prakt. Philos. die sie vom Anf. der Zeit ihrer syst. Behandlung bis jetzt hat laufen müssen. Preissch. 8. Altona, 1808.

f) Religionsphilosophie.

Mr. de Burigny hist. de la philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens etc. sur dieu, sur l'ame, et sur les devoirs de l'homme; a la Haye, 1723. II. Voll. 12. Auch unter dem Titel: La theologie payenne etc. Paris, 1753. II. Voll. 12. — Joh. Achat. Fel. Bielke Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. Leipz. u. Zelle, 1742. 4. Neuere Geschichte des etc. menschl. Verstandes. 1. St. 1749. 2. St. 1752. Zelle. 4. — Mich Fr. Leistikow Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena, 1750. 4. — Joh. Ge. Alb. Kipping Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Braunschw. 1761. 1 Theil. 8. — Chr. Fr. Poltz Geschichte der natürlichen Theologie; in seiner natürl. Gottesgelehrsamkeit. Jena, 1777. 4. — Phil. Chr. Reinhard's Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena, 1794. 8. — Imman. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. Berl. 1800. 8. und Ideen zur Philos. der Religionsgesch. in Stäudlins Beitr. B. IV. St. 5. (1798.) — Baur Die christl. Gnosis od. die christl. Relig. Phil. in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1835. 8.

g. Moral.

Chr. Gottfr Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Halle, 1787. 8. — Ge. Sam. Francke Beantwortung der von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen aufgeworfenen Frage: quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit? Altona, 1801. 8. — Nic. Hieron. Gundling Historia philosophiae moralis P. I. Hal. 1706. 4. — Glieb. Stolle's Historie der heidnischen Moral. Jena, 1713. 4. — Jean Barbeyrac's Vorrede zu seiner franz. Uebersetzung des Puffendorfischen juris naturae (Bas. 1732. 4.) enthält eine Geschichte der Moral und des Naturrechts. — John England inquiry

into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. deutsch v. J. C. F. Schulz. Halle, 1775. 8. — Chph. Meiners allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik. Götting. 1800—1. 2 Th. 8. — Carl Fried. Stäudlin Geschichte der philos. hebr. u. christl. Moral. Hannover, 1805. 8. und: Gesch. der Moralphilosophie. Hannover, 1823. 8. — Leop. von Henning Principien der Ethik in histor. Entwicklung. Berl. 1824. 8.

h) Rechtsphilosophie.

Jac. Fr. Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Halle, 1701. Ed. II. 1714. 8. — Jo. Franc. Buddei hist. jur. naturalis in seinen Selectis jur. nat. et g. Hal. 1717. 8. — Chr. Thomasii) Paulo plenior historia juris naturalis. Hal 1719. 4. — Ad. Fr. Glafey's vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Aufl. Leipz. 1739. 4. — Joh. Jak. Schmauss Historie des Rechts der Natur; im ersten Buche seines neuen Systems. Götting. 1753. 8. — Essay sur l'histoire du droit naturel. London, 1757. 8. — Georg. Christ. Gebauer nova iuris naturalis historia quam auxit Ericus Christ. Clevesahl. Wetzlar, 1774. 8. — Ge. Henrici Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre. Hannov. 1809—10. 2 Thle. 8 (im I. befindet sich d. Geschichte). — C. A. Eschenmayer Normalrecht. Stuttg. 1819. 1 Thl. Einl. — F. J. Stahl, Die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht. 2 Bde. Heidelb. 1830. 1833. — K. F. Goeschel Zerstreute Blätter etc. zur Phil. u. Theol. des Rechts u. der Rechtsgeschichte. Schleus. 1832. 8. — Veder Hist philos. juris apud Veteres. Lugd. Bat. 1832.

XVI. Geschichte einzelner Begriffe, Grundsätze, Lehren.

Chph. Gottfr. Bardili Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe. 1 Thl. Halle, 1788. 8. — Chr. Fr. Poltz Fasciculus commentationum metaphysicarum, quae continent historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jen. 1757. 4. — Charl. Batteux histoire des causes premières. Paris, 1769. 2 Voll. 8. deutsch: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge (von J. J. Engel.) Leipzig 1773. 8. n. A. Halberst. 1792. 8. — Historia philosophica doctrinae de ideis (von Joh. Jac. Brukker.) Augsb. 1723. 8. Vgl. dessen Miscell. hist. phil. p. 56. sqq. — Guil. Gotthilf Salzmann Comm. in qua historia doctrinae de fontibus et ortu cognitionis humanae ita conscripta est, ut illorum potiss. ratio habita sit, quae Plato, Aristoteles, Cartesius, Lockius, Leibnitius et Kantius de his fontibus probare studuerunt. Gotting. 1821. 4.

Chph. Meiners historia doctrinae de vero deo. Lemgo, 1780. 8. deutsch von Meusching. Duisburg, 1791. 8. Auszug (von Breyer) Erl. 1780. 8. — Chr. Fr. Stäudlin Geschichte der Lehre vom Gebete. Gött. 1825. 8. — (Ge. Frid. Creuzer) philosophor. veter. loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelberg, 1806. 4.

Jenkini Thomasii (Philipps) hist. atheismi breviter delineata. Bas. 1709. ed. Chr. Glieb Schwarz una c. Clarkii demonstratione existentiae et attributor. Dei in lat. versa Alt. 1713. Ed. auct. ipsius auctoris. Lond. 1716. 8. — Jac Franc. Buddei Theses theol. de Atheismo et superstitione. Jenae, 1717. 8 Deutsch ebend. 1723. 8. — Jac. Frid. Reimanni Historia universalis Atheismi et atheorum etc. Hildesheim, 1725. 8.

Jo. Glieb. Buhle de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinosam Comm. (in den

Commentatt. soc. reg. Gott. Vol. X. p. 157.) — G. B. Jaesche, der Panth. nach seinen versch. Hauptformen etc 3 Bde. Berl. 1826—32.

Hugo Grotius philosophor. sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate. Amst. 1648. 12. — Joh. Carl Günth. Werdermann's Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker. Leipz. 1793. 8.

Jos. Priestley History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter, in seinen Disquisitions relating to matter and spirit. London, 1777. 8.

Joach. Oporini Historia critica de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8. — Adam W. Franzen krit. Gesch. der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Zeiten vor Chr. Geburt. Lübeck, 1747. 8. — Jo. Frid. Cottae hist. succincta dogmatis de vita aeterna. Tüb. 1770. 4. — Chr. Wilh. Flügge's Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung u. s. w. Leipz. 1794—99. III Thle. 8. — Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuen Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona, 1796. 8. — Dan. Wyttenbach de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora ad Senecam usque sententia de vita et statu animarum post mortem corporis opinio. 1783. — C. L. Struve hist. doctrinae graecor. ac romanor. philosophor. de statu animarum post mortem. Altona, 1803. — Carl Phil. Conz Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Königsb. 1791. 8.

Stellini de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen, in seinen dissertatt. Padua. 1764. 4. — Christ. Garve Abhandlung über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau, 1798. 8. und als Fortsetzung dessen: eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ebend. 1798. 8. — Geo. Drewes Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipz. 1797. 2 Thle. 8. — Car. Chr. Ehrh. Schmid's Geschichte der Lehre von Adiaphoris in seinem Buch: Adiaphora. Jena, 1809. 8. — Car. Fried. Ständlin's Gesch. der Lehre von der Sittlichk. der Schauspiele. Gött. 1823. vom Eide; vom Gewissen; vom Selbstmorde ebend. 1824. 8. von d. Freundschaft 1826. 8.

Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8. — Joh. Chr. Fr. Meister über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Eine gekrönte Preisschrift. Leipz. u. Züllichau, 1810. 4. und desselben Preisschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre und des Naturrechts bei ihrer Fassung in Einzellehren. Ebend. 1812. 4.

Mich. Hissmann's Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Gött. 1776. 8. — Dieselbe ausführlicher in: J. G. Ehrenfr. Maass Versuch über die Einbildungskraft. 2 Aufl. Halle, 1797. 8. und in der früheren Schrift paralipomena ad hist. doctrinae de associatione idearum. Hal. 1787. 8.

(In vielen Lehrbüchern der einzelnen philosophischen Wissenschaften sind historische Einleitungen gegeben.)

Da ich mich selbst eines Urtheils über die verschiedenen Lehrbücher der Gesch. der Philos. enthalten will, ein solches aber dem Nichtkenner erwünscht sein muss, so führe ich an, was Hegel in dieser Beziehung (Werke Bd. XIII. S. 130—133) sagt:

Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley. Diese

Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, dass es nur alte Philosophien gibt und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sei und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christenthum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien) und zwischen geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gäbe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigenthümlichen Philosophien. Zu Stanley's Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als dass die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen. — Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae. Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein. Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein grosser Ballast. — Dietrich Tiedèmann's Geist der speculativen Philosophie. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann, und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. (Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier). Er macht Auszüge aus den Philosophen, so lange sie raisonnirend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab, und erklärt Alles für leere Subtilitäten: Wir wüssten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, — aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben. — Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Die alte Philosophie ist unverhältnissmässig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden — Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, — geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; diess ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Missverstand so gross, dass Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für aristotelisch angibt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so dass Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sei wesentlich, dass der Geschichtschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins, — er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, dass sie alle getadelt werden, den einen Mangel gehabt zu haben, noch

nicht kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntniss untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, dass die Wahrheit nicht erkannt werden könnte. — Von Kompendien sind drei anzuführen: 1) *Friedrich Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden.* 2) *Professor Wendt's (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5te Ausgabe, Leipzig* 1829. 8.). *Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man denkt damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor.* 3) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie,* 3 *Bände, Sulzbach* 1822—1823. 8. (2*te verb. Aufl.* 1829) *ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, dass es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmässig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornämlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniss; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel.* — Das gelehrteste Werk über Geschichte der griech. röm. Philosophie ist wohl unstreitig das von Brandis, während Hegels Vorlesungen über Gesch. der Philos. mit dem grössten philos. Geiste abgefasst sind.

Erste Abtheilung.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Ausgaben der vorzüglichsten griechischen Quellenschriftsteller, nach denen citirt worden, sind folgende:

Aristoteles. Edidit Academia Regia Borussica. (2 Bände griech. Text ex rec. Im. Bekkeri; 1 Band. lat. Uebers. interpretibus variis; bis jetzt 1 Band Scholia, collegit C. A. Brandis). Berolini 1831 — 1836. 4. (Neben der Angabe nach Büchern und Kapiteln die Bezeichnung nach Seiten und Zeilen).

Platon's Werke nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Stephanus, die in den meisten neuern Ausgaben, so wie in Schleiermachers Uebersetzung des Platon, an den Rand geschrieben sind.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum Philosophorum libri decem. Ed. H. G. Huebnerus. II Voll. Lipsiae 1828. 1831. 8. Dazu: Commentarii in Diogenem Laertium ed. H. G. Huebnerus et C. Jacobitz. II Voll. Lipsiae 1830. 1832. 8.

Sexti Empirici opera. Ed. Jo. Albertus Fabricius. Lips. 1718. fol.

ΣΤΜΠΛΙΚΙΟΥ ΤΠΟΜΝΗΜΑΤΑ etc. Editio Aldina. (1526. 1527.) fol. Auch nach den angeführten Scholia in Aristotelem edit. Acad. Reg. Boruss.

Ueber die sogenannte Philosophie der vorgriechischen Völker s. d. Anhang.

I. Einleitung.

§. 19. *Anfang der Geschichte.*

Wenn wir dasjenige, was wir über Griechenland wissen, mit unseren Kenntnissen über vorgriechische Völker und Staaten vergleichen, so erscheint uns jenes nicht allein reicher und in sich geordneter, als dieses, sondern wir erkennen auch im Griechenthum den Anfang eines von da bis auf uns ununterbrochen, im innigsten Zusammenhange fortlaufenden Flusses der Begebenheiten. Das Frühere dagegen steht vereinzelt und zum Theil wie unbegreiflich da [1]). Es ist kein inniger Zusammenhang, wenn auch dagewesen, doch nicht augenfällig zwischen dem griechischen und höheren Alterthume. Die Griechen haben auch das Ueberkommene so umgestaltet, dass es durchaus als ihr Eigenthum erscheint, und als solches wissen sie es auch [2]). Der äusserliche Grund, warum klare und geordnete Geschichte erst mit den Griechen anhebt, ist jetzt nicht mehr Mangel an Kenntniss der Geschichtsquellen des höheren Alterthums, sondern Mangel solcher Quellen selbst. Obschon wir nämlich mehr schriftlich Hinterlassenes uralter asiatischer Völker als von den Griechen besitzen und kennen, so findet sich doch nichts für eine klare und geordnete Geschichtschreibung Brauchbares [3]). Das wenige Historische, welches wir über jene Völker wissen, haben wir nicht von ihnen, sondern von den Griechen erfahren, wie diese mit jenen in Berührung kamen. Wahre Geschichtschreibung findet sich zuerst bei den Griechen [4]).

1) Beim Anblick Griechenlands schauen wir wie in unsere eigene Jugend zurück, erblicken ein heiteres, durchaus verständliches Leben, wogegen ägyptisches und indisches Alterthum immer räthselhafter wird, je genauer wir es kennen lernen: einerseits eine Menge von Kenntnissen (namentlich naturwissenschaftlichen) viel grösser als die Griechen jemals besessen haben, ja vielleicht bedeutender als was wir besitzen, auf der andern Seite ein völliger Mangel an Verstand, eine Zügellosigkeit der Phantasie, welche an Wahnsinn grenzt und um Dinge, bei denen unser gebildeter Geist nicht verweilen mag; Lehren, der tiefsten Weisheit voll, neben einem nach unsern Begriffen verruchten relig Kultus. S. d. Anhang.

2) Die Griechen wissen sich selbst als autochthonisches Volk. Der Menschenbilder Prometheus schuf den Deukalion, dessen Sohn Hellen (auch ein Sohn des Zeus genannt) ist, der durch seine Söhne Aeolos, Doros und Xuthus mit den Söhnen Achäos und Jon Stammvater aller Griechen wurde. Der griech. Staat war aus sich selbst entsprungen, wie selbst die Namen der einzelnen Staatsabtheilungen bezeugen, die auf ursprüngliche Verhältnisse zurückgehen (vergl. Hermann griech. Staatsalterthümer §. 5. u. Beweisstellen) und des Aristoteles Ableitung des Staates aus dem ersten Zusammengehen von Mann und Weib. Arist. de rep. A, 2. — Allerdings kommen Erscheinungen vor, welche auf einen Zusammenhang Griechenlands mit dem höheren Alterthum hindeuten (die Einwanderungen, Ueberreste der Kastentheilung cf. Herod. II. 167. Diod. I. 28. Plut. V. Lycurg. 4., Erblichkeit des Priesterthums Schol. Aeschin. adv. Timarch. p. 47. 2., so wie auch der Gewerbe Herod. VI, 60. VII, 134. Cf. Plat. Tim. p. 24.); aber zum Theil erklären sie sich daraus, dass Griechenland, wenn auch einen durch locale Verhältnisse gezeitigten, doch denselben Einen Entwicklungsgang nehmen musste, auf dessen früheren Stufen die asiatischen Völker erstarrten (eben diese Stufe zugleich bis in die feinsten Gliederungen ausarbeitend); andrerseits sehen wir, wie das unstreitig Alterthümliche im griech. Leben auf- und unterging, zu etwas ganz anderem umgeschaffen wurde. Vergl. §. 22. 23. Durch die Religion hängt Griechenland mit Aegypten (und dadurch mit Indien), durch die Sprache mit Indien (Vergl. Bopp Vergleichende Grammatik etc. Berl. 1833.) zusammen, durch seine Schrift mit den Semiten, (man vergl. die Alphabete: Aleph, Beth, Gimel = Alpha, Beta, Gimel), und diese verschiedenen Elemente sind zu Einem selbständigen Ganzen verarbeitet.

3) Die vorzüglichsten Kenner der indischen Literatur bezeugen, dass die Inder keine Geschichte haben. Jones in Asiatical researches I. p. 430. — Colebrooke ib. IX. p. 398. — Wilford ib. IX. p. 133. — Die chines. Geschichte wird von Davis in Transact. of the roy. As. soc. tom. I. bis in's 2te Jahrh. v. Chr. für fabelhaft gehalten. — Persische, ägyptische und phönizische Geschichte entnehmen wir nur aus griech. Quellen. Nur von den Hebräern wissen wir einiges Historisches aus eigenen Schriften, aber theils sind es nur Sagen, die mitgetheilt werden, theils Prophetien, keine wahre Geschichtserzählung wie sie bei den Griechen vorliegt. Spätere haben eine Geschichte daraus machen können. Keinenfalls beginnt die Geschichte dieses Volkes früher als die griechische.

4) Vater der Geschichte wird Herodotos genannt, geb. Ol. 74, 1 (484 v. Chr.), ein kleinasiat. Grieche; doch waren schon Anfänge zur Geschichtschreibung bei den Kleinasiaten seit dem 6. Jahrh. (Logographen) gemacht worden. Vergleicht man diese Thatsachen mit dem Anfange der griech. Philos., so findet man, wie Geschichtschreibung und Philosophie Eine Geburtstätte und Eine Geburtszeit haben.

§. 20. *Anfang der Gesetzgebung.*

Ein Unterschied der Griechen von den vorgriechischen Völkern ist, dass wir zuerst bei jenen Gesetze [1]) finden und eine Staatsform, welche sich von der bei den ältern Völkern herrschenden eben dadurch unterschied, dass sie auf Gesetze gegründet war; nämlich die Republik. Auch die Basileia, welche in den ältesten Zeiten der Griechen noch herrschte, unterschied sich von der Despotie der Asiaten durch gesetzliche Bestimmtheit [2]). Die Tyrannis hat sich zuweilen der Despotie genähert, aber immer wurde sie als ein Unrecht allgemein anerkannt [3]), welches Bewusstsein die Asiaten von der Despotie nicht hatten [4]).

1) Mit dem Bewusstsein, dass der Freie dem Gesetze unterthan sei, d. h. seine wahre Freiheit im Gesetze habe. Schon Herod. spricht diess aus, VII, 104. *Die welche Freie* (es ist von Spartanern die Rede) *sind, sind nicht schlechthin frei,* (nicht in der Willkühr), *denn über ihnen ist herrschend* (δεσπότης) *das Gesetz, welches sie mehr fürchten als dich* (den Xerxes) *die Deinen.* — Aristot. de rep. *A*, 2. (1253, a, 31.) *Wie der Mensch seinem Zwecke nach* (sein Zweck aber ist der Staat) *das herrlichste aller lebenden Wesen ist, so ist er auch fern von Gesetz und Recht das schlechteste von allen.* Cf. Thucyd. II, 11. — Das Gesetz ist Selbstbestimmung der Vernunft, d. h. Freiheit. Wo das Gesetz, da hat die Willkühr ein Ende. Daher sehen wir im Anfang der griech. Geschichte überall Gesetzgeber auftreten, und die Philos. selbst ging aus Gesetzgebern, den 7 Weisen (s. d.), hervor. Die Bestimmungen, welche bei den Barbaren galten, waren keine Gesetze, denen der Freie willentlich nachlebte, sondern wurden gewusst als Gebote für Sclaven: eine Nothwendigkeit, ein Schicksal. Zwischen jenen Gesetzen und diesen ist der Gegensatz, den Paulus Römerbr. 8, 2. schön ausspricht: *Das Gesetz des Geistes hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.*

2) Vergl. Hermann Griech. Staatsalt. §. 55. u. Beweisstellen. Aristot. de rep. *Γ*, 14.

3) Die Tyrannen konnten sich nirgends halten. Es kommen nur zwei Dynastien vor, welchen es gelang die Tyrannis über die zweite Generation hinaus zu vererben: die Orthagoriden in Sicyon 673—573 und die Kypseliden in Korinth 655—582. In das Zeitalter der Tyrannen fällt der Anfang der Philosophie, weil der griech. Volksgeist hier zuerst die Anfordrung hatte, ein eigenes ihm angemessenes (freies) Dasein sich im Gedanken zu geben, als sein äusseres Dasein seiner unangemessen wurde.

4) Daher nennt Aristot. de rep. *A*, 2. die Barbaren geborne Knechte. Aristot. de rep. *Γ*, 14. (1285, a, 20.). *Die Barbaren sind knechtischer als die Griechen, die asiatischen mehr als die europäischen, denn sie unterziehen sich der despotischen Herrschaft, ohne irgend unwillig zu werden.*

§. 21. *Anfang der Freiheit.*

A. Staat. Die Griechen wussten sich daher als frei, insofern sie eben Griechen waren, gegenüber den Barbaren, die sie als von Natur Sklaven verachteten [1]). Gegen sie nahmen die Asiaten die Freiheit niemals in Anspruch, weil in der That der despotisch Beherrschte, wie der Despot selbst, durch die Furcht in dem Gefühle der Knechtschaft gehalten wird. Auch äusserlich hatten sich die Griechen als freie, indem sie jedes Geschäft, welches auf die Befriedigung der blos natürlichen Triebe abzielte so wie persönliche Dienstleistungen, für unehrenhaft hielten (welches vom Bürgerrecht ausschloss) [2]) und so weit als möglich ihren Knechten überliessen. Unterschieden von uns, die wir die Natürlichkeit vergeistigen. In der Republik war die Freiheit so anerkannt, dass jeder Einzelne an ihr Theil habende (Bürger) als Dasein des Allgemeinen (Staat) geachtet wurde, so dass es keinen Unterschied der Herrschenden und Beherrschten gab, sondern jeder beides in sich vereinigte, also der Staat auf Selbstbestimmung gegründet war [3]). Vergl. §. 20.

1) Vergl. Aristot. de rep. *A*, 2. f.

2) Cf. Aristot. de rep. *Γ*, 3. Herod. II, 167.

3) Aristokratie (Oligarchie) und Demokratie sind nur in Bezug auf die Anzahl der wirklichen Bürger unterschieden, und Geldverhältnisse sind es, welche die Demokratie in Aristokratie umwandeln, wenn nämlich durch Entsittlichung oder durch Schulden die Armen von den Reichen abhängig werden.

§. 22. *Fortsetzung.*

B. Religion. Auch in seinem Verhältniss zur Religion tritt der griech. Geist nach seiner Berufung zur Freiheit hervor. Dem Ursprunge nach hängt die griechische Religion mit den uralten asiatischen Religionen auf das Innigste zusammen, aber die Griechen machten diese Religion zu ihrem eigenen freien Besitzthum, indem sie dieselbe so umgestalteten, dass sie alle Aehnlichkeit mit den altasiatischen Religionen verlor. Wie originell-griechische Vorstellungen durch die griech. Dichter und später durch die Phi-

losophen sich ausbreiteten, zog sich das überlieferte Asiatische, für welches es gar kein Verständniss mehr gab, in den Hintergrund der Mysterien zurück [1]), und vergebens suchte man durch Deutung, Sinn und Geist des Abgestorbenen zurückzubringen. Diese zwar ursprünglich physikalischen Inhaltes, aber eben dadurch, dass Naturerfahrung als eine uralte Gottesoffenbarung in Ansehen stand, wurde alle physikalische Forschung bei den Griechen durchaus unmöglich gemacht [2]). In Griechenland sehen wir zugleich das Zugrundegehen der asiatischen und das Geborenwerden der europäischen Bildung, der Triumph dieser ist das Verderben jener [3]). Der jungen europäischen Bildung gehört die erwachsende Philosophie an, und diese steht daher im schärfsten Gegensatz gegen die in den Mysterien ersterbende Religion, welche jedoch noch mächtig genug war, vielen trefflichen unter den freien Denkern Verderben zu bereiten. Die Philosophie war von Anfang weit entfernt eine Erklärung der Religion oder eine Rechtfertigung vor derselben zu versuchen; die Religion wurde, entweder stillschweigend bei Seite liegen gelassen, oder angegriffen, getadelt und verachtet, oder höchstens zur Verbildlichung speculativer Gedanken benutzt.

1) Die verkehrtesten Begriffe herrschen über Mysterien. Man hat in ihnen eine Lehre der Gebildetsten gesucht, zu gut für das Volk Die Mysterien waren aber durchaus ein öffentliches Geheimniss, nämlich öffentlich, weil die Mehrzahl aller Griechen eingeweiht war, Geheimniss, weil sie niemand verstand. Es hatte mit ihnen eine ähnliche Bewandniss wie jetzt mit der Freimaurerei. Ueber die wahre Bedeutung altasiatischer Religion und damit der Mysterien, wie sie die Griechen selbst nicht kannten, weil sie den Schlüssel zu dem Ueberlieferten verloren hatten, s. Anhang und J. S. C. Schweigger Einleitung in die Mythologie.

2) Vergl. Schweigger Einleitung in d. Mythologie auf dem Standp. der Naturwissenschaft. Halle, 1836. 8.

3) Alle griech. Schriftsteller gehören der aufblühenden europäischen Bildung an, die unverständlich gewordene asiatische liess sich nicht aussprechen. — Vergl. §. 27. 28.

§. 23. *Fortsetzung.*

C. Kunst. Während wir bei den altasiatischen Völkern an der Stelle wahrer Kunst entweder ein Streben nach dem Ungeheuren und dem Ausdruck desselben im selbst

Ungeheuren, oder ein Symbolisiren des nur Geahnten [1]) finden, tritt bei den Griechen zuerst das wahre Kunstwerk auf, mit Bewusstsein geschaffen, nicht um eines andern, sondern um seiner selbst willen daseiend, welches das Wesen der Schönheit ist, nämlich die Freiheit in der sinnlichen Erscheinung [2]). Die griechische Kunst machte die Vermittlerin zwischen der Philosophie und der Religion. Nämlich selbst wie die Philosophie dem erwachsenden europäischen Geiste angehörend, fand sie in der altasiatischen Religion einen Stoff, der dem neuen Geiste gemäss umgearbeitet wurde. So entstanden zwei Religionen: die symbolische, aber nach ihrer Bedeutung nicht mehr gekannte Religion der Mysterien, und die von der Poesie umgestaltete [3]) Religion, welche die symbolische Beziehung verloren und dafür eine Mythologie enthielt, die in lebendiger Schöne vom ganzen griechischen Gedankenreichthum belebt wurde [4]). Ohne diese Kunstreligion würde die altasiatische Religion kein freies Denken haben aufkommen lassen, sondern hätte dasselbe gänzlich in sich verschlungen, wie in Asien der Fall war. Recht und Macht, welche der griech. Geist gegen das Alterthümliche zuerst in der Umgestaltung der Religion bewiesen, waren die erste Manifestation seiner Freiheit, auf welche die höhere der Philosophie sich gründete.

1) S. Anhang.

2) Das Freie ist a) das Schöne in der sinnlichen Erscheinung; b) das Wahre in der Erkenntniss, d. h. dem Bewusstsein des allgemeinen Geistes; c) das Gute in dem individuellen Bewusstsein. — Man darf nur eine ägypt. und eine griech. Bildsäule vergleichen, um zu sehen, wie bis ins Aeusserlichste hinein die Freiheit das Charakteristische am Griechischen ist. Arme, Beine, Stellung sind entfesselt. Das Symbolische (Aegyptische) kann oberflächlich betrachtet geistreicher als das Schöne erscheinen, dort liegt etwas Geahntes im Hintergrunde, hier nicht. Jenes Geahnte aber ist ein Abstractes, das noch nicht zum Gedanken geworden, was keine Wirklichkeit hat (als Abstractes). Das Symbol ist nicht das, was es ist, sondern stellt ein anderes vor, welches aber noch weniger Wirklichkeit hat. Dagegen ist das Kunstwerk, zwar auch nicht bloss ein äusserliches, aber wohl die Aeusserung, und zwar die vollendete, eines ganz in ihm Enthaltenen; es hat eine Seele. Das Symbolische verhält sich zum Kunstwerk wie ein Gespenst zu einem lebendigen Menschen.

3) Sie war kein willkührliches Gemächt der Dichter Homer und Hesiod. Diess liegt in der Natur der Sache; aber auch die Alten wussten

diess, wie nicht allein aus der Beziehung zu den Mysterien hervorgeht, sondern auch Herodot ausdrücklich ausspricht. Herod. II, 52. 53. Hier wird auch angegeben, dass die Dichter, welche früher gelebt haben sollten, offenbar die ältesten Theologen (Orpheus), als Homer und Hesiod, vielmehr später waren. Diese Späteren hatten das Streben die Homerischen Götter mit den Mysterien in Einklang zu bringen, sie als ein endlich obsiegendes Geschlecht über vorher wechselnde Göttergeschlechter darzustellen. (S. §. 27. u. §. 28.).

4) Es ist kein blosser Zufall, dass sich die griech. Götterwelt in der Poesie bis auf diesen Tag erhalten hat. Die Gedanken, welche ihre Seele ausmachen, geben ihr Unsterblichkeit.

§. 24. *Anfang der Philosophie.*

Die meisten Wissenschaften sind um eines gewissen Nutzens und Vortheils willen, welcher nicht in sie selbst fällt, die einzig *freie Wissenschaft ist die, welche nicht um eines solchen Nutzens willen ist, sondern allein um ihrer selbst willen, wie man auch einen freien Mann denjenigen nennt, der nicht um eines andern willen, sondern allein seinetwegen da ist* [1]). Als diese freie Wissenschaft wussten die Griechen die Philosophie, und daher sind sie auch in Wahrheit die ersten, die um ihrer selbst willen lebten, also frei waren, die ersten, welche philosophirt haben, nachdem sie alle Noth des Lebens von sich gewiesen hatten [2]). Die Philosophie ist den Griechen eine wahrhaft *göttliche (und darum die ehrwürdigste) Wissenschaft, sowohl weil sie dem Gotte, als dem Freisten, am meisten zukommt, als weil sie eben auch das Göttliche* (das Freiste, sich selbst bestimmende — den Geist) *zum Inhalte hat. Nöthiger als sie sind alle Wissenschaften, vollkommner keine* [3]) [4]).

1) Aristot. Met. *A*, 2. (p. 928, b, 25—28.)

2) Cf. Aristot. Met. *A*, 2. (p. 982, b, 21—23.) *Es bezeugt diess auch die Geschichte: denn nachdem schon fast alles Nöthige und was zur Erleichterung und Unterhaltung des Lebens gehört, vorhanden war, begann eine derartige Einsicht gesucht zu werden.*

3) Ib. (p. 982, b, 28 983, a, 11.) Bei dieser Gelegenheit denkt Aristoteles auch schon des Einwurfs: *Nur einem Gotte komme der Besitz dieser freisten Wissenschaft zu, der Mensch sei in vielfacher Beziehung knechtisch, und es sei unwürdig, wenn ein Mann eine andere als eine ihm zukommende Wissenschaft suche.* Wie jetzt gesagt worden: der Mensch könne die Wahrheit nicht erkennen wie Gott, nicht Gott und göttliche Dinge. *Doch es ziemt dem Göttlichen nicht neidisch zu sein,* antwortet Aristoteles.

4) Wie den Griechen Philosophie die freie Wissenschaft war, so nannten sie auch Alles, was freie Wissenschaft war (die ihren Ursprung dem Wissenstriebe, nicht der Noth des Lebens verdankte) Philosophie. (Cf. Plat. de rep. IV. p. 425.) So nennt Platon die Geometrie Philosophie (Plat. Theaet. p. 143.), Aristoteles die Mathematik einen Theil der σοφία (Aristot. Met. *K*, 4.), die Astronomie eigenthümlichste (οἰκειοτάτη) Philosophie. (Cf. Arist. Phys. *B*, 2. Met. *K*, 3. u. a.). Wir sind geneigt die Erfindung der Math. bei den Aegyptern von der Noth des Lebens abzuleiten (wegen der Nilüberschwemmungen); Arist. leitet sie von der Musse der ägypt. Priester ab. Met. *A*, 1. (p. 981, b, 23.).

§. 25. *Begriff der Philosophie bei den Griechen.*

Das weitere allgemeine Bewusstsein der Griechen von der Philosophie war nach Aristoteles, dem vollendeten griechischen Philosophen, folgendes: ***Sie ist die Wissenschaft von den Principien und Ursachen. Diese aber sind das allgemeinste, weil sie überhaupt in Allem erscheinen. Wer aber das allgemeinste weiss, weiss Alles. Daher ist die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft. Indem das Allgemeinste aber das der Sinneswahrnehmung am fernsten liegende ist, weil das Einzelne durch die Sinne wahrgenommen wird, so ist die Wissenschaft von demselben auch die schwierigste. Die Principe und Ursachen von Allem werden ferner nothwendig die genaueste Wissenschaft geben, weil eine Wissenschaft um so genauer ist, je weniger Voraussetzungen sie macht und durch je wenigere Principe sie zu Stande kommt. Lehren heisst die Ursache von etwas angeben, und so ist die Wissenschaft von den Principien von Allem sicher die lehrreichste. Da die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft ist, wird sie am meisten von dem gewählt werden, der das Wissen um seiner selbst willen wählt, und so kommt ihr am meisten Verstehen und Wissen um seiner selbst willen zu. Das am meisten Wissliche sind die Principien und Ursachen, denn durch diese und aus diesen wird das Uebrige erkannt und nicht diese aus dem unter ihnen Begriffenen. Endlich ist die Weisheit auch die gebietendste Wissenschaft, da sie erkennt, weswegen ein jedes geschehen muss. Nicht um irgend eines Thuns willen, noch wegen eines Bedarfs haben sogleich die ersten philosophirt, sondern um der Unwissenheit zu entgehen, einzig des Wissens wegen. Aus***

der Unwissenheit und dem Wundern entsteht die Philosophie; ihr Ziel und Zweck aber ist das Gegentheil, nämlich das Wissen, welches mit ihrem Besitz eintritt [1]. *Im Wissen liegt die Wahrheit und so ist die Philosophie denn endlich die Wissenschaft der Wahrheit, wie denn die Principe das wahrste sind, weil sie, der Grund des Seins für alles Uebrige, nicht nur zuweilen, sondern immer wahr sind* [2].

1) Aristot. Met. *A*, 2. Cf. Plat. de rep. VII. 521. 485. V. 475. Phaedo p. 69.

2) Aristot. Met. *A. Πλαττον.* 1. (p. 993, b, 19—31.).

§. 26. *Quellen der Geschichte der griechischen Philosophie.*

Die Quellen der griechischen Philosophie sind:

1) Vollständige Schriften einzelner Philosophen, und zwar besitzen wir solche von den wichtigsten: Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern (s. d.).

2) Bruchstücke von Schriften, überlieferte Reden, Nachrichten vom Leben und von den Lehren. Solche finden sich insonderheit:

   a) In den Schriften des Aristoteles, welche die wichtigste und reichste Quelle zur Gesch. der griech. Philosophie sind, weil Aristoteles in dem würdigsten Sinn, mit tiefster Erkenntniss und unparteiischem Eingehen, die früheren Philosophen auffasst, und beinah jede seiner eigenen Untersuchungen mit historischen Betrachtungen einleitet [1].

   b) In den Schriften des Platon. Während Arist. häufig die eigenen Worte der älteren Philosophen anführt, bringt es die Weise der platonischen Schreibart mit sich, dass in ihr gewöhnlich die Gedanken der früheren nach Platons eigener Auffassung vorgetragen werden. Plato philosophirt oft im Sinne seiner Gegner, um sie durch sich selbst zu denjenigen Widersprüchen zu führen, auf welche der weitere Fortschritt der Philosophie sich gründet.

   c) In den Schriften des Plutarch, Cicero, Lu-

cretius, Seneca, Galenus, Sextus Empirikus, Simplikios, der Kirchenväter, der Neuplatoniker, Diogenes Laertios, Joan. Stobäos, Hesychios u. A., welche mit grosser Vorsicht zu benutzen. Sie sind grösstentheils nach verlorengegangenen ältern histor. philos. Schriften (s. über dieselben Brandis Gesch. der griech. röm. Philos.) bearbeitet, grösstentheils ohne wahrhaft philosophischen Sinn oder (wo dieser, wie bei den Neuplaton., vorhanden) ohne kritischen Sinn. Sextus Emp. gehört zu den besten und reichhaltigsten Quellen; Diogenes Laert. zu den reichhaltigen, aber ohne alle philos. Auffassung geschriebenen. Stobäos enthält höchst brauchbare Quellen aus verlorenen Werken. Simplikios (in der Mitte des 6. Jahrh.) ist durch seinen philos. Geist und den Fleiss mit dem er viele Bruchstücke älterer philos. Schriftsteller und Nachrichten über, dieselben zusammgestellt, eine der wichtigsten Quellen.

Die Sammlungen der Fragmente, Ausgaben der Schriften u. dgl. einzelner Philosophen, werden bei diesen erwähnt.

1) Ueber den Sinn, in welchem Arist. die Gesch. der Philos. auffasste, geben folg. Stellen Rechenschaft. Met. *A*, 3. (p. 983, b, 1.): — *Gleichwohl wollen wir auch diejenigen anziehen, welche vor uns auf Untersuchung der Dinge eingegangen sind und über die Wahrheit philosophirt haben. Denn offenbar geben auch diese gewisse Anfänge und Ursachen an; es wird also der vorliegenden Untersuchung zum Beistand gereichen, denn entweder werden wir eine andere Art der Ursache finden, oder den jetzt (hier) angegebenen Ursachen mehr Zutrauen schenken.* — De coelo *A*, 10. (p. 279, b, 7—12.): — *Zugleich wird aber auch das was gesagt werden soll mehr Glauben finden, bei denen die erst das Recht der entgegenstehenden Gründe vernommen haben. Denn in Abwesenheit verurtheilt zu werden scheinen, möchte uns weniger vortheilhaft sein. Schiedsrichter nämlich, nicht Widersacher müssen die sein welche die Wahrheit genügend zu beurtheilen unternehmen.* — Met. *A*. ἔλαττον 1. (p. 993, b, 11—19.): — *Es ist gerecht nicht allein denen Dank zu wissen, mit deren Meinungen man übereinstimmt, sondern auch denen, welche oberflächlich erscheinen; denn auch diese haben etwas beigetragen, denn sie dienten unserer Fähigkeit als Vorübung. Wenn Timotheos nicht gewesen wäre, so würden wir einen grossen Theil der Tonkunst nicht haben; ohne den Phrynis wäre aber Timotheos nicht gewesen. Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit denen, die nach Wahrheit forschten, denn von Einigen haben wir gewisse Meinungen überkommen, Andere aber sind Ursache geworden, dass jene gewesen sind.* — Unkundige nur haben gegen Arist. gesprochen, und wenn die Py-

thagoäer (nach Porphyrius vita Pyth. p. 36. ed. Holsten) dem Aristoteles u. a. Philos. vorgeworfen haben, er habe sich das *Fruchtbare* der pyth. Lehre zu eigen gemacht, so ist dieses nur Lob, nicht Tadel, und zeigt, dass er die pyth. Philos. recht erkannt habe.

II. Vorgeschichtliches.

§. 27.

Vor dem Ursprunge der Philosophie gab es unter den Griechen schon denkende Männer, welche theils auf altreligiöse Bildung gestützt ganz in mysteriöser Weise über Gegenstände sprachen (theologisirten), welche später dem Gebiete der Philosophie angehörten [1]), theils in Sentenzen, welche sich mündlich fortpflanzten, einen gebildeten Verstand kund gaben. Während jene, als deren Repräsentant Orpheus anzusehen, schon durch ihr Verhältniss zur Religion als Nichtphilosophen sich zu erkennen geben, haben diese, durch die sieben Weisen repräsentirt, in ihren Sentenzen nichts mit der Philosophie gemein als die Form der Allgemeingültigkeit.

1) Namentlich über den Ursprung der Dinge Aristot. Met. *A*, 3. unterscheidet scharf die *ersten Philosophen* (Thales u. s. f.) von den *Ganzalten*, *welche zuerst theologisirt haben*. — Aristoteles achtet sie nicht, am wenigsten als Philosophen. Met. *B*. 4. (p. 1000, a, 8.) Cf. Plat. Protag. p. 316. — Indess sind die alten Theologen nicht ohne Zusammenhang mit der spätern Entwicklung der Philos. gewesen, so nämlich, dass die Gedanken, welche sie in Orakel und Mysterien verhüllten, nachmals frei heraustreten Solche Beziehungen werden angedeutet. Cf. Plat. Theaet. p. 180. Cratyl. p. 402. Aristot. Met. *A*, 3.

§. 28. *Orpheus.*

Orphische Gedichte herausgeg. von Eschenbach (Traj. ad Rh. 1689), Gesner (Lips. 1764), Gottfr. Hermann (Lips. 1805. II Voll. 8.). Uebers. v. Voss (Heidelb. 1806. 8). — De Orpheo atque de mysteriis Aegyptiorum. Auct. K. Lycke Hafniae 1786. 8. Cf. Jo. Glob. Schneider de dubia orphicorum carminum auctoritate atque vetustate, in den analectis criticis Traj. ad Viad. 1777. 8. Fasc. I. Sect. IV. Wagner in d. Ideen zu einer allgem. Mythologie S. 344. ff. — C. A. Lobeck de carminibus orphicis Diss. I. Regiomont. 1824. — G. H. Bothe Orpheus poetarum graecorum antiquissimus. Goett 1825. 4. — Aglaophamus sive de theol. myst. Graec. causis I. III. scr. C. A. Lobeck. Regiom. 1829. 2 vol. 8.

Orpheus ist ein Name, an den sich das meiste ächt alterthümlich über Ursprung der Welt theologosirte anschliesst. Weder die Existenz eines Mannes dieses Na-

mens, noch sein Zeitalter lassen sich mit Bestimmtheit festsetzen, noch seine Schriften [1]). Eine Probe von der Beschaffenheit des ihm Beigeschriebenen gibt einen Beweis, wie wenig in ihm der Anfang der Philosophie zu suchen sei. Als Erstes wird die Zeit angegeben, daneben Aether und Chaos. Der grosse Chronos erzeugte darauf im göttlichen Aether ein glänzendes Ei aus dem kreisförmig bewegten Chaos. Aus diesem ging hervor Eros (der zarte, Metis, Phanes, Erikapäos), welcher die Nacht erzeugt und die Welt erschafft, zuerst in ihr die Sonne (auch Phanes genannt und Dionysos), dann den Mond, der viele Berge und Städte hat. Phanes übergibt der Nacht das Scepter und untrügliche Wahrsagung. Himmel und Erde vermählen sich und zeugen die Parzen, Hekatoncheiren und Kyklopen. Die Nacht aber gebiert die Titanen, um ihre von Uranos in den Tartaros verstossenen Söhne zu rächen. Jene, von Kronos geführt, besiegen den Uranos und vermählen sich untereinander. Okeanos bekommt die Thetys, Kronos die Rhea. Zeus, von diesen erzeugt, stürzt den Kronos und verschlingt, berathen von der Nacht und von Kronos, die Welt, um sie wieder ans fröhliche Licht zu bringen, so dass er in sich enthält was war und was sein wird.

Zeus ist der erste gezeugt, Zeus letzter, der Sender des Blitzstrahls,
Zeus ist das Haupt, Zeus Mitte; aus Zeus ward Alles geboren.
Zeus ist die Wurzel der Erd und des sterneschimmernden Himmels.
Zeus ist männlich erzeugt, Zeus ward als unsterbliche Jungfrau.
Zeus ist Allem der Hauch, Zeus Trieb unermüdlichen Feuers.
Zeus ist die Wurzel des Meers, Zeus ferner Sonne und Mond auch.
Zeus ist der Herr, Zeus Führer von Allem, der Sender des Blitzstrahls;
Alles verbergend, herauf aus dem heiligen Herzen aufs neue
Bringt er ans vielerfreuliche Licht, tief Sinniges wirkend [2]).

Charakteristisch ist, dass *nicht die ersten, wie Nacht, Himmel, Chaos oder Okeanos als Herrschende und Regierende bestimmt werden, sondern Zeus* (der spätere). *Die Herrscher des Seienden wechseln* [3]) *bei ihnen, daher kommen sie zu jener Meinung* [4]).

1) Er muss später als Homer gewesen sein, weil sich bei diesem keine auf Orpheus bezügliche Spur findet (cf. §. 23, 3.), früher als die ionisch. Philosophen, wie kosmogonische Bruchstücke beim Hesiod und alte Zeugnisse und Be-

zugenommen schliessen lassen. Vergl. Brandis Gesch. der griech. röm. Philosoph. XVII.

2) Theogonie oder Kosmogonie des Orpheus. Procl. in Plat. Tim. v. 49. Euseb. de praep. ev. III, 9. Es wird auch noch eine andere orphische Kosmogonie angeführt, welche ebensowenig philosophisch ist, wie die obige.

3) Aristot. Met. *N*, 4. (p. 1091, b. 4.), Aristoteles setzt hinzu, *die Gemischten unter den alten Dichtern, bei welchen nicht Alles nur mythisch behandelt wird, wie Pherekydes u. e. a. setzen das erste Erzeugende als das Trefflichste.*

4) Linos, Musäos, Olenos *werden* (nach Brandis Gesch. etc. S. 54.) *in Bezug auf Kosmogonien entweder in Verbindung mit Orpheus nur angeführt ohne Angabe bezeichnender Eigenthümlichkeiten, oder es werden ihnen, namentlich dem Linos, Verse beigelegt, die weder dem Inhalte noch der Form nach für alterthümlich gelten können.* (Cf. Stob. Ecl. Phys. I. p. 278. ff. Diog. Laert. I. §. 4.)

§. 29. *Die sieben Weisen.*

Jo. Franc. Buddei Sapientia Veterum h. e. dicta illustriora septem Graeciae sapientium explicata. Hal. 1699. 4. — Ch. A. Heumann von den sieben Weisen in den Actis Philosoph. X. St. — Charakteristik der sieben Weisen Griechenlands. Nürnb. 1797. 8. — Is. de Larrey Histoire des sept. Sages. II Voll. Rotterd. 1713. 1716. 8. Augmentée de remarques par Mr. de la Barre de Beaumarchais. Haye, 1734. II Voll. 8. — J. K. S. Kiefhaber, Sprüche der s. W. Gr. Münchon u. Nauplia 1830. 12. — Cf J. C. Orellius, opuscula graec. veterum sent. et mor. 2 Tom. Lips. 1819—21. 8. — Cf. §. 30.

Die sieben Weisen waren mit Ausnahme des Thales (s. d. folg) keine Philosophen, sondern verständige Staatsmänner [1]), unter einander befreundet [2]) und zu einer Zeit [3]) lebend, in welcher die patriarchalische Königsherrschaft (*βασίλεια*) zur Republik, zum Theil durch die Tyrannis überging. Es werden Verschiedene genannt, unter ihnen aber stets: Thales, Bias, Pittakos und Solon [4]). Platon nennt sie in folgender Reihe [5]): Thales von Milet, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene, Solon von Athen, Kleobulos von Lindos, ein Rhodier, Myson von Chene, Chilon von Lakedämon. Statt des Myson wird gewöhnlich Periandros von Korinth genannt [6]). Es werden von ihnen Denksprüche überliefert [7]), welche grösstentheils kurzgefasste Lehren der Lebensklugheit und der Sittlichkeit enthalten, wie sie sich wohl im Munde von Gesetzgebern ziemen.

1) Diog. Laert. I. §. 40. *ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς* (im späteren Sinne), *οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.*

2) Die Geschichte vom Dreifuss Cic. de legg. II, 1. Val. Max. IV. 1. Diog. Laet. I. §. 28. Plut. in Solone.

3) Nach Tennemann. Ol. 40—56.

4) Diog. Laert. I. §. 41. 42.

5) Plat. Kratyl. p. 343.

6) Ueber Thales s. d. folg. — Pittakos war einige Zeit Aesymnet (vom Volk auf Zeit erwählter Alleinherrscher, Aristot. de rep. *Γ*, 14.) und Gesetzgeber (Aristot. de rep. *B*. fine.) von Mitylene. Cf. Diog. Laert. I. 74. ff. — Bias schrieb 1000 Verse, auf welche Weise Ionien glücklich sein könnte. Diog. Laert. I. 82. ff. — Solon der berühmte Gesetzgeber Athens. Er wollte nicht Tyrann werden und auch den Peisistratos als solchen nicht dulden. Als er nichts vermochte, verliess er Athen und kehrte auf des Peisistratos Einladung nicht zurück. Diog. Laert. I. 45—67. Cf. Aristot. de rep. *B*, 9. Meursii Solon Hafn. 1632. G. Schmidius de Solone legisl. Lips. 1688. J. F. Mentz de Solonis legg. ad Gell. II. 12. Lips. 1701. Gaudin in mém. de l'Inst. sc. mor. et pol. T. V. p. 43—52. — Kleobulos reiste nach Aegypten. Diog. Laert. I. 89. ff. — Myson Sohn eines Tyrannen Diog. Laert. I. 106 ff. Chilon, Ephor. Diog. Laert. I. 68 ff. — Periandros Tyrann von Korinth. Diog. Laert. I. 94 ff. Bei ihm sollen die 7 Weisen zum Gastmahl sich vereinigt haben, welches Plutarch beschrieben. C. Wagner de Periandro septem sap. annumerato. Darmst. 1828. — Die Sieben sollen dem Apollon gemeinschaftlich ein Musterstück ihrer Weisheit gewidmet haben. Plat. Protag. p. 343.

7) Diog. Laert. in den angef. Stellen. Z. B. Von Thales: *Erkenne dich selbst. In Nichts unterscheidet sich der Tod vom Leben.* — Von Solon: *Die Gesetze gleichen den Spinnenweben* (— Kleine Diebe hängt man, grosse lässt man laufen! —). *Baue auf Rechtschaffenheit mehr als auf Eid. Nimm nicht schnell Freunde an, die du aber angenommen verwirf nicht.* — Von Chilon: *Die Zunge ist im Zaum zu halten, am meisten beim Mahle. Man muss schneller zu den Unglücksfällen der Freunde eilen, als zu deren Glücksfällen. Hüte dich selbst. Unmögliches erstrebe nicht. — Nichts zu sehr.* (Diog. Laert. I, 41.). — Von Pittakos: *Was du thun willst, sage nicht voraus, denn wenn du es nicht vermagst, würdest du verlacht werden.* — Von Bias: *Von den Göttern sprich, wie sie sind.* — Von Kleobulos: *Man muss lieber hören als sprechen. Im Glück nicht übermüthig, im Unglück nicht verzagt.* — Von Periandros: *Lust vergeht, Ehre besteht. Sei derselbe gegen glückliche und unglückliche Freunde. Was du versprochen, halte.* Die Sieben werden mit ihren Sprüchen zusammengestellt in folgenden Versen (aus dem Lat. von Voss):

Mass zu halten ist gut, diess lehrt Kleobulus aus Lindus.
Jegliches vorbedacht, heisst Ephyras Sohn Periander.
Wohl erwäge die Zeit, sagt Pittakus aus Mitylene.
Mehrere machen es schlimm, wie Bias meint der Priener.
Bürgschaft bringet dir Leid, so warnt der Milesier Thales.
Kenne dich selbst, so befiehlt der Lakedämonier Chilon,
Endlich: Nimmer zu sehr! gebeut der Cekropier Solon.

III. Geschichtliches.

§. 30. *Anfang der Philosophie bei den Griechen.*

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Milan. Venet. 1604. 4. 1615. 4. op. Georg Monalis. Venet. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1756. 4. — Diet. Tiedemann Griechenlands erste Philosophen. Leipzig, 1780. 8. — Ge. Gust. Fülleborn über die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie, in seinen Beiträgen 1 St. — Joh. Gottl. Buhle de veterum etc. cf. §. 18, 3. XV, b. — Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in Comment. soc. Gott. rec. Voll. II. an. 1811. — Chr. Petersen üb. die stufenweise Ausbildung der griech. Philos, von Thales bis auf Socrates, in d. phil. hist. Studien. 1 Heft Hamb. 1832. — Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Recensuit et illustravit Rect. Dr. Simon Karsten. Vol. I. Pars II. Et. s. titulo: Parmenidis Eleatae carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit. Amstelodami, 1835. 8. — Dilthey, Dr. K., griechische Fragmente in Prosa und Poesie. Gesammelt, übersetzt u. erläutert. Is Heft. Fragmente der 7 Weisen, ihrer Zeitgenossen u. der Pythagoräer. Darmstadt 1836. gr. 8. — C. Th. Fischer de Hellenicae philos. principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem. Tubing. 1836. 4.

Die Philosophie geht aus auf die Erkenntniss der Wahrheit des Wirklichen, daher muss sie damit beginnen, dasjenige, was als Wirkliches gegenständlich ist, als wahr zu erfassen und zwar, nicht ein Einzelnes von dem Wirklichen, sondern die Gesammtheit desselben. Die erkannte Welt muss darum auch als eine andre ausgesprochen werden, als die angeschaute, denn diese ist unendlich mannigfaltig, keine Gesammtheit. Es ist zu suchen das Eine, welches die Vielen in Wahrheit sind; und diess haben die ionischen Philosophen unternommen.

A. Die Ionier oder Physiker.

§. 31. *Das ionische Volk.*

Die Ionier treten früher in Attika herrschend auf, (Aegeus und sein Sohn Theseus). Zu den Zeiten des letzten Königs der Athener, Kodros, soll Ionia auch die Landschaft Megaris in sich gefasst und von Sunion bis an den Isthmos gereicht haben. Des Kodros S. Neleus ging mit einer Kolonie von Athen aus und gründete in Kleinasien (in Lydien u. im nördl. Karien) die ionischen Zwölfstädte, wie die Ionier auch in Aegialea und Attika in 12 Städten gewohnt hatten. Diese Pflanzstädte, deren Haupt

Milet war, zeichneten sich bald durch Handel und Bildung aus [1]), so dass schon mehr als 900 Jahre v. Chr. die homerischen Gesänge hier geschaffen wurden. Auch die ersten Geschichtschreiber waren Ionier [2]). Später verloren die Ionier durch Kroisos ihre Freiheit, nur Milet behielt grössere Freiheiten. Als die Perser unter Kyros der Herrschaft des Kroisos ein Ende machten, bemächtigten sie sich auch der ionischen Städte. Fortwährend strebten indess diese Städte nach Freiheit, wie sie denn auch die Veranlassung zu den Kämpfen der Perser mit den übrigen Griechen wurden. Die Zeit der ionischen Philosophen ist diejenige, wo die Städte mit Kroisos und nachher mit den Persern um ihre Freiheit kämpften, also die Zeit des über die blühenden Städte einbrechenden Verderbens. Eine Verbindung der ionischen Städte war durch ihre gemeinsamen Opferversammlungen gegeben, die sie zu Ehren des Poseidon in der allen Joniern heiligen Gegend Panionion anstellten.

1) Was sie wohl zumeist der für Handel und Völkerverkehr günstigen Lage ihrer Städte zu danken hatten.

2) S. §. 19, 4.

§. 32. *Iontsche Phtlosophte.*

Heinr. Ritter Geschichte der ionischen Philosophie. Berl. 1821. 8. — Fr. Bouterwek s. §. 30.

Die ionischen sind die ältesten Philosophen und von ihnen sagt Aristoteles [1]): *dass sie die Anfänge von Allen als solche gemeint hätten, welche nach Art der Materie sind. Denn woraus alles Seiende ist, sowohl woraus es zuerst wird, als in was es endlich zu Grunde geht, indem das Wesen, die Substanz* (οὐσία) *bleibt, nach seinen Bestimmungen* (πάθεσι) *aber sich umgestaltet; diess, sagen sie, sei das Element* (στοιχεῖον) [2]) *und der Anfang des Seienden; und deswegen meinen sie, werde nichts weder noch vergehe es, indem dieselbe Natur (die Substanz) sich immer erhalte. Darüber aber, wie viele solche Anfänge es gebe, und welche sie seien, darüber stimmen die ersten Philosophen* [3]) *nicht überein* [4]): Als *Anführer dieser Philosophie*, welche Materielles (ἐν ὕλης εἴδει) als Princip annimmt, nennt Aristoteles den *Thales.*

1) Aristot. Met. *A*, 3.

2) Aristoteles definirt στοιχεῖον de Coelo *Γ*, 3.

3) Aristoteles fasst Met. *A*. in seiner historischen Betrachtung zusammen: 1) Thales, (Anaximandros), Anaximenes, Diogenes Apoll., Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten; 2) die Pythagoräer; 3) die Eleaten. Diese drei Gruppen sondert er ausdrücklich. Anaximandros, Anaxagoras u. Empedokles werden auch Phys. *A*, 4. mit den Ioniern zusammengestellt.

4) Die, welche Materielles als Princip annehmen, sagen, dass durch Verdichtung und Verdünnung aus diesem das Uebrige werde. Aristot. de coelo *Γ*. 5, führt diese Vorstellung, in welcher der Gedanke der Ureinheit anfänglich aufgefasst wurde, an und zeigt den innern Widerspruch derselben auf: Sie wissen nicht, dass sie damit selbst ein Früheres als das στοιχεῖον setzen. Die Begriffe der Verdichtung und Verdünnung kommen am Ende auf die von „Mehr" und „Weniger" hinaus, so dass es ein gewisses Verhältniss (λόγος) geben muss, durch welches dasselbe (d. στοιχεῖον) Wasser, Luft u. s. w. ist; das Verhältniss ist das, welches ein jedes macht zu dem, was es ist. Den ganzen Mangel der ersten Philosophen, dass sie den Gedanken nicht über die triviale Vorstellung erheben können, spricht Aristoteles aus: das Eine (ein Einiges) muss das Erste sein, nicht τὸ μέσον d. h. eines der Vielen selbst.

§. 33. *Thales.*

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales, in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magazin f. d. Phil. 1 Bd. — Chr. Alberti Doederlini animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. 1750. 8. — Godofr. Plouequet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tub. 1763. 4. und in dessen Commentatt. philos. selectis. — Glieb. Chph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina, de principio rerum, imprimis de Deo, ad illustrandum Ciceronis de nat. deor. L. I. c. 10. Erlang. 1780—84. Fol. — Goess Abhandlung über den Begriff etc. cf. §. 18, 3, I. — Joh. Henr. Müller de aqua, principio Thaletis. Altd. 1719. 4. — J. Frid. Flatt Dissertat. de Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4. — Cf. §. 29. 30.

Thales, geb. 640 [1]) oder 629 v. Chr., gest. 548 [2]), ein Milesier, soll aus einer phönikischen Familie stammen [3]), und lebte theils zu Milet und theils bei Kroisos [4]). Er war ein staatskluger Mann [5]). Vergeblich rieth er den Ioniern eine oberste Rathsversammlung in Theos einzurichten, bei welcher die einzelnen Städte dennoch selbstständig bleiben könnten [6]). Er zog sich früh zu der Wissenschaft zurück [7]), besass Naturkenntnisse [8]), mathematische und astronomische [9]) Kenntnisse, und soll im Alter in Aegypten gewesen sein [10]). Schriftliche Werke hat er nicht hinterlassen, doch spricht Diogenes Laertios von 200 Versen des Thales und führt Sentenzen (Gnomen) von ihm an [11]).

Thales starb bei einem Kampfspiele von Hitze und Durst überwältigt [12]).

1) Ol. 35, 1. Diog. Laert. I. §. 37.

2) Ol. 58. Diog. Laert. I §. 38. Nach Tennemann Ol. 59, 2 (543 v. Chr.).

3) Diog. Laert. I, §. 22.

4) Cf. Herod. I, 75.

5) Cf. Herod. I, 75. Diog. Laert I. §. 25.

6) Herod. I, 169—171.

7) Diog. Laert. I. §. 23.

8) Herod. I, 75. Seneca quaest. nat. IV, 2. Diog Laert. I. §. 37. Cf. Herod. II, 20.

9) Diog. Laert. I, §. 27. Apulej. in florid. IV. Plin. hist. nat. XXXVI, 7. Cic. de rep. I, 14. Diog. Laert. I. §. 34. Sagt eine Sonnenfinsterniss voraus (Herod. I, 74.), welche nach Oltmanns Rechnung 609 v. Chr. fällt.

10) Plut. de plac. phil. I, 3. Cf. Diog. Laert. I. §. 24. 47.

11) Diog. Laert I. §. 23 und 34. 35. Den Gnomen nach gehört Thales ganz zu den 7 Weisen (s. §. 29, 7.), zu denen er auch gerechnet wird. Bedeutungvoll ist, dass dem ersten Philosophen das Symbolum aller Philos. zugeschrieben wird, das *Γνῶθι σεαυτόν*. Mythisch ist es die Sage von der Sphynx mit ihrem (ägyptischen) Räthsel; das uralte Räthsel, welches der Grieche lőst und damit das Räthselwesen des Orients stürzt. Wer das Räthsel lőst, erkennt sich selbst: den Menschen. Witzreden des Thales gesammelt v. Desid. Erasmus in Apophthegm. VI. p 1—9.

12) Diog. Laert. I. §. 39.

§. 34. *Fortsetzung.*

Thales sagte, das *Wasser sei Anfang* (Princip) *und Element von Allem* [1]), das Allem zu Grunde liegende (*ὑποκείμενον*) [2]), das woraus Alles entsteht und in was Alles zu Grunde geht. *Er behauptet daher auch die Erde sei aus (auf) dem Wasser* [3]).

1) Aristotel. Met. *A*, 3. Aristoteles fügt erläuternd hinzu (als seine eigne Meinung) *vielleicht nahm Th. diess an, weil er sah, dass alle Nahrung feucht sei, und das Warme selbst aus demselben* (dem Wasser oder dem Feuchten) *werde und durch dasselbe lebe. Das aber, woraus es wird, das ist der Anfang von Allem. Hierdurch nun kam er zu jener Annahme, und weil die Saamen von Allem feuchte Natur haben, das Wasser aber Anfang der Natur für das Feuchte ist.* Weiter noch fügt Aristot. erläuternd hinzu: *Einige meinen, dass auch die Uralten und weit vor dem jetzigen Geschlecht, und die zuerst von göttlichen Dingen redeten* (*θεολογήσαντας*) *solches über die Natur angenommen hätten.*

Okeanos nämlich u. Thetys machten sie zu Eltern der Schöpfung (γενέσεως πατέρας) und Wasser zum Eide der Götter, den von den Dichtern Styx genannten Fluss. Denn am geehrtesten ist das älteste, der Eid aber ist das älteste. Wir können weitere Notizen beibringend noch hinzufügen, dass die Vorstellung des Alls aus dem Wasser Orpheus aussprach:

Ὠκεανὸν καλέω πατέρ' ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων.
und Ὠκεανὸς πρῶτος καλλιρρόου ἤρξε γάμοιο
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν

Plat. Kratyl. p. 402. ed. Steph. u. Homer: (Il. XIV. 102.)

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν.

Berosus lehrte die Entstehung v. Himmel und Erde aus dem Meere (Berosi Ch. hist. etc. auct. Richter. Lips. 1825.). Auch nach der Bibel schwebt der Geist Gottes über dem Wasser und erst das Wort: *es werde eine Veste zwischen den Wassern*, schafft den Himmel und weiter die Erde. Allein die Schöpfung des Wassers wird nicht erwähnt. Sogar schon bei den Indern findet sich die Sage vom Ursprung aus Wasser (Anquetil Oupn. tom. I. Oupnek-hat II. brahm. 22. S. 101. u. brahm. 37, S. 193.). Ueberhaupt möchte keine uralte Mythologie gefunden werden, die nicht diese Sage wenigstens verhüllt enthielte. Nach der Edda entstehen durch Schmelzung des Eises Riesen, aus diesen die Erde. Ob aber Thales zu seiner Annahme durch relig. Ueberlieferung, oder durch Betrachtungen wie Aristot. über das Feuchte anstellt gekommen, ist unentscheidbar. Aristoteles Vielleicht ist Plut. de placit. phil. I, 3. in Meinung des Thales verkehrt. (Cf. Stob. Ecl. I. p. 291. Simpl. Arist. Pars IV. 514, 26.). Endlich mag aber noch bemerkt werden, dass weder Thales noch die alten Sagen vom Ursprung aus Wasser zu widerlegen sind; philosophisch nicht, weil solche Rede überhaupt nicht philosophisch ist, — in der Philos. es gerade darauf ankommt die Welt im Gedanken zu begreifen; physikalisch nicht, weil Thales und die alte Sage recht haben. Diess zu erweisen gehört jedoch nicht in eine Gesch. der Philos. Die neuere Physik lehrt auch, dass feste und luftförmige Körper nichts anderes, als durch Wärme umgewandelte tropfbare Flüssigkeit sind. — Die Dinge sind nach Thales umgebildetes Wasser; das Wasser hat also in ihnen seine natürliche Beschaffenheit verloren, ist nicht mehr Wasser; die Dinge also nicht Wasser. So zeigt sich der Widerspruch der Vorstellung auf, und der Mangel des Thales, der nicht über die Vorstellung hinaus konnte (s. §. 32, 4.).

2) Aristot. Met *A*, 3 gibt ein Beispiel, wie Anfang und Element zu verstehen sei. *Wie wir auch nicht sagen, Sokrates* (der erste beste Name) *werde schlechthin, wenn er schön oder musisch wird, noch er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil Sokrates selbst, das zu Grunde liegende* (ὑποκείμενον) *bleibt, so auch in Bezug auf alles andere. Denn eine einzige oder mehre einzige Naturen müssen sein, aus welchen das Uebrige wird, indem sie selbst sich bewahrt.*

3) Aristot. Met. *A*, 3. Διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ὑπεφήνατο εἶναι. Man sollte durchaus erwarten: ἐξ ὕδατος, und ἐφ' ὕδατος sieht aus wie die Correctur eines altklugen Abschreibers. Indess bestätigt Seneca ἐφ' ὕδ. Quaest. nat. VI, 6. totam terram subjecto judicat humore portari et innatare. Aristot. de Coelo *B*, 13. Die Erde liegt auf dem Wasser; aber die Gedankenfolge ist in obiger Stelle durchaus: Nach der Lehre des Thales ist die Erde aus Wasser entstanden, daher die Vorstellung desselben, sie schwimme auf dem Wasser.

§. 35. *Fortsetzung.*

Der Inhalt der Philosophie des Thales ist: der Begriff des Prinzips und der Gedanke, dass das Eine das Wirkliche ist [1]). Alles übrige, was er sonst noch gesprochen, und von dem wenig überliefert worden, ist blosse Meinung, in der sich nur die Anfänglichkeit des reflectirenden Verstandes zeigt [2]).

1) Solcher Gedankeninhalt ist aber nicht gering, er ist der Embryo aller folgenden Philosophie. Auch war es nichts Geringes ihn zu fassen: die blühende vielgestaltige Welt negiren, Alles, was man sieht und fühlt durch den Gedanken überwinden, und diess in einer Zeit, wo es fast keine Abstraction gab, in der frischesten, frohesten Zeit. — Das Bild, welches wir von Thales erhalten, zeigt augenfällig seine grosse Verschiedenheit von allen früheren Denkern. Selbst zugegeben, dass er auf Wasser durch alte Ueberlieferung kam; so hat er sich doch formell ganz unabhängig hingestellt. Die Poeten und die Theologen hatten sich stets an das Alterthümliche gehalten, die Sieben keinen absoluten Gedanken ausgesprochen. Das Charakteristische an Thales ist die Selbständigkeit gegen die ihn umgebende sinnliche und geistige Welt.

2) So sagte Thales: *Alles sei voll der Götter, alles, was wir mit Sinnen wahrnehmen.* Aristot. de anima *A*, 5. cf. de mundo6. Götter, concrete Vorstellung, für was wir Lebensprincip nennen. Cf. Diog. Laert. lib. I. §. 27 — Offenbar unterschied nach den griech. Quellen Th. nicht für sich existirende Götter, welche das Wasser als vorliegenden Stoff verarbeiteten, sondern die Welt selbst (umgeformtes Wasser) war ein göttliches Leben. Cic. de nat. Deor. 1, 10. sagt aber, welches den Ausspruch §. 40, 1. 43, 4. bestätigt: Thales primus, qui de talibus rebus quaesivit, aquam dixit rerum omnium esse initium: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; aquae enim adjunxit mentem. — Plut. de plac. phil. I, 7. sagt Thales habe *νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν* genannt, doch ist dieses nach einstimmigem Zeugniss der Alten ein Ausspruch des Anaxagoras (s. d.). — Man könnte zweifeln, ob Aussprüche, in denen Thales von Göttern reden soll, von ihm herrühren, weil sie mit der Rede vom Wasser nicht stimmen. Aber wir können sie gelten lassen, denn sie drücken recht unmittelbar den Mangel aus, den Aristoteles (s. §. 32, 4.) an allen ersten Philosophen, die Materielles als Princip annahmen, rügt: dass sie unwissend ein anderes als Princip setzen, als sie nennen, nämlich den *λόγος*, das ordnende, bestimmende, bewegende Prinzip, in der geläufigen Volksvorstellung die Götter. — Noch ein Ausspruch des Thales ist, dass *der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.* Arist. de anima *A*, 2. Aristoteles sagt: es scheine als nehme auch Thales eine bewegende Seele an. Diog. Laert. I. §. 24. fügt dem Magnetstein noch den Bernstein (Magnetismus und Elektricität) zu.

§. 36. *Anaximandros.*

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mém. de l'Acad des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magaz. 1. B. — Fried. Schleiermacher's Abhandlung über Anaximander's Philosophie in den

Abhandlungen der königl. Akad. der W. zu Berlin, aus den Jahren 1804—11. Berlin, 1815. 4. — Heinr. Ritter's §. 32. angeführtes Buch.

Anaximandros gest. bald nach 547 v. Chr. 64 Jahr alt [1], Landsmann, Zeitgenosse und Schüler des Thales [2], lebte beim Tyrannen Polykrates in Samos, war Mathematiker, Astronom, Geograph [3], und soll zuerst über philosophische Dinge in Prosa geschrieben haben [4], wovon jedoch nichts auf uns gekommen ist.

1) Ol. 58, 2. Diog. Laert. II. §. 2. Plin. Hist. Nat. II, 8.

2) Cic. Acad. quaest. IV, 37. — Simpl. Arist. ed. Berol. IV. p. 514, 28. — Sext. Emp. adv. M. IX, 360.

3) Diog. Laert. II. §. 1—2. Cic. de div. I, 50. Strabo I, 1. Suid. s. v. Eudem. ap. Simpl. de coelo fol. 115, a. Er sagt ein Erdbeben voraus. — Kugelförmige Gestalt der Erde. — Der Mond entlehnt sein Licht v. der Sonne. — Sonnenuhr. — Himmelssphäre. Landkarte. — Ueber Grösse und Entfernung der Himmelskörper.

4) Diog. Laert. l. l. Suid. s. v. Themist. orat. XXV. p. 317. Hard. Sie wird wie die andern Schriften der ältesten Philos. περὶ φύσεως betitelt. — Auch Pherekydes v. Syros (Ol. 45. — Ol. 59.) wird als Schüler des Thales und erster, der über göttl. Dinge in Prosa geschrieben, angeführt. Des Pher. Schrift war aber mehr mythischen als philos. Inhaltes. Er schliesst sich an orphische Lehre an. Cf. Diog. Laert. I. §. 116—121. — Aristot. Met. *N*, 4. — Sext. Emp. pyrrh. hyp. III, 30. adv. math. IX, 360. — Cic. tusc. quaest. I, 16. Cic. de div. I, 50. — Pherec. fragm. collegit et comm. de Ph. praemis. F. G. Sturz. Gera 1789. 8. II edit. Lips. 1824. — Heinius diss. sur Phér. in Mém. de l'Acad. Roy. des sciences de Berl. V. 1747. Deutsch in Windheim philos. Biblioth. Bd. III. St. 5. — Aug. Matthiae de Pher. fragm. in F. A. Wolf lit. Analekten Bd. I. H. 2. Nr. 3. — Cf. Brandis Gesch. der griech. röm. Philos. XXII.

§. 37. *Fortsetzung.*

***Anaximandros gab als Prinzip und Element das Unendliche (ἄπειρον), nicht aber ein bestimmtes Materielles an, wie Wasser, Luft oder dgl.* [1], *sondern Eines das dünner als Wasser und dichter als Luft, weil das zu Grunde liegende geschickt (εὐφυές) zu jeder Umwandlung sein muss. Diess nahm er zunächst an als das Unendliche, Unbegrenzte (ἄπειρον), damit es reichlich zur Erzeugung sei* [2]. *Es ist dasselbe selbst ohne Anfang, der Anfang von Allem übrigen, umfängt und regiert Alles; es ist das Göttliche, nämlich unsterblich und unverderblich* [3] [4].

1) Diog. Laert. II, §. 1.

2) Simpl. Arist. ed. Berol. p. 514. 28 ff. Es heisst weiter: καὶ κόσ-

μους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχεῖον ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ. — Arist. de coelo *Γ*, 5. sagt: *Einige nehmen allein Ein Element an, und von diesen einige Wasser, andere Luft, andere Feuer, andere aber ein feineres als Wasser und dichteres als Luft, welches als ein Unendliches alle Himmel umfasse;* und auch an anderen Stellen spricht Aristoteles von denen, die ein dichteres als Wasser und dünneres als Luft als Princip annehmen (Phys. *Γ*, 4. — Met. *A*, 8.). Nach der angeführten Stelle des Simplikios ist darunter Anaximandros zu verstehen, was Reinhold auf Aristot. phys. *A*, 4. gestützt (cf. Reinhold Gesch. der Phil. I. p. 9.) bestreitet. Phys. *Γ*, 4. ist namentlich von Anaximandros zu lesen, was im Text steht mit dem Zusatz *ὡς φασι ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν.* Aus den Worten in Phys. *Γ*, 4. *περιέχειν ἅπαντα*, (nämlich *τὸ ἄπειρον*), welche gleichlautend sind mit den Worten in de coelo *Γ*, 5., geht hervor, dass auch diese Stelle und die ähnlichen von Anaximandros gelten wie Phys. *Γ*, 4., u. mithin des Simpl. Auffassung die richtige ist. — In der Stelle Met. *A*, 3. wird allerdings Anaximandros unter den ersten Philosophen nicht genannt und Phys. *Γ*, 4. kommt er in ganz andrer Gesellschaft vor, — diess bringt aber der Zweck der Untersuchung des Aristot. an beiden Orten mit sich. Anaximandros nennt nicht ausdrücklich ein Materielles als Prinzip, obschon er das *ἄπειρον* ganz materiell fasste (wie auch von Arist. Phys. *Γ*, 5. anerkannt wird), daher nahm Aristoteles auf ihn Met. *A*, 3. keine Rücksicht, aber er sprach vom *ἄπειρον*, daher er zu erwähnen in Aristoteles eigner Untersuchung Phys. *Γ*. über dasselbe. — Anaximandros soll sich zuerst des Ausdrucks *ἀρχή* bedient haben. Orig. Philos. c. 6. Simpl. in Phys. fol. 6, b. fol. 32, b.

3) Aristot. Phys. *Γ*, 4. — Wie man auf das Unendliche habe kommen können oder müssen, zeigt Aristoteles im Folgenden. Diess ist Raisonement des Aristoteles. Er führt 5 Punkte an: 1) die Zeit, 2) die Theilung der Grössen (unendliche Theilbarkeit), 3) das nie aufhörende Entstehen und Vergehen, 4) der Begriff des Endlichen, (endlich ist was begrenzt ist, jedes Endliche setzt ein Begrenzendes voraus, und so gibt es kein Aufhören der Begrenzung), 5) der Gedanke, (z. B. der Raum — abstracter Gedanke — ist unendlich, also auch das den Raum Erfüllende). Phys. *Γ*, 5. widerlegt höchst scharfsinnig, dass das Unendliche nicht die Substanz, das Prinzip sein könne. Ist das Unendliche die Substanz, so muss es entweder theilbar sein oder nicht (einfach). Es kann nicht theilbar sein: denn der Theil des Unendlichen ist selbst unendlich (wie der Theil der Luft, Luft ist, wenn nämlich das Unendliche Substanz). Die Theile sind das Unendliche selbst, so dass dieses keine Theile hat, sondern einfach (untheilbar) ist. Es kann aber auch nicht einfach sein, denn dann müsste jeder Körper (der seiner Substanz nach Unendliches wäre) unendlich sein, es ist aber die Endlichkeit (Begrenztheit) der Begriff des Körpers. *Κατὰ συμβεβηκὸς* (per accidens) *ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον.*

4) Der Vorstellung, noch dazu einer sehr unklaren gehört an, dass Anaximandros die Entstehung der Dinge als eine Scheidung (*διάκρισις*) im Unendlichen bezeichnet, bei welcher das Verwandte zusammenging (Simpl. phys. fol. 6. b. cf. Arist. Met. *M*, 2.), so dass nicht von einer Umwandlung des Unendlichen die Rede ist, sondern von einem ursprünglichen Vorhandensein unzähliger Elemente im Unendlichen, die sich dann ausschieden. Der Vorstellung nach scheidet sich Anaximandros ab von Thales und Anaximenes, nicht aber dem Gedanken nach. Aecht ionisch ist des Anaximandros Lehre so zu nehmen: Alles ist *ἄπειρον*, also jedes einzelne: Gold, Luft etc., in Wahrheit nicht das, was es scheint, sondern *ἄπειρον*. Mithin ist im *ἄπειρον* alles dieses begriffen, und wie es gesondert er-

scheint, scheidet es sich aus. Anaximandros verdient daher mit Recht als Philosoph die Stelle unter den Ioniern, ist nicht auszuscheiden, wie von Ritter geschieht. Wir wissen von den Vorstellungen des Anaximandros noch mehr. So sagt Aristot. de coelo *B*, 13.: *Einige sagen die Erde ruhe, wie unter den Alten Anaximandros.* Namentlich die Spätern haben dem Anaxim. vieles zugeschrieben, was anzuführen überflüssig, da es sich theils auf spätere Gedanken bezieht, theils nur anfängliche Vorstellungen enthält; Hypothesenkram, wie er noch jetzt in den Naturwissenschaften vorkommt. Cf. Plut. ap. Euseb. praep. Evang. I, 8. Plut. plac. III, 10. V, 19. Diog. Laert. II. §. 1. Seneca Nat. Quaest. II, 18. 19. etc.

§. 38. *Fortsetzung.*

So sehr das ἄπειρον bei Anaximandros auch noch in der Vorstellung aufgefasst ist, so liegt doch in dem Satze: das Prinzip ist das Unendliche, der Gedanke, dass das Prinzip und Element (das Wahre und Wirkliche) die Negation des Endlichen (des Scheinbaren) sei, also nicht in Identität mit diesem, sondern als Gegensatz zu begreifen sei.

§. 39. *Anaximenes.*

Dan. Grothii (praes. J. A. Schmidt) dissert. de Anaximenis psychologia. Jenae, 1689. 4.

Anaximenes ein Milesier, Freund und Mitbürger des Anaximandros [1]), bediente sich einfacher und ungeschmückter ionischer Mundart [2]). Wir besitzen jedoch keine Schriften von ihm. Diogenes Laertios führt zwei unbedeutende Briefe von ihm an Pythagoras auf [3]).

1) Simpl Aristot. IV. 514, 33. Cic. Acad. Q. II, 37. Simpl. in Phys. fol. 6. Cf. Diog. Laert. II. §. 3. *Er wurde*, heisst es daselbst, *nach Apollodoros in der 63. Ol. geb. und starb zur Zeit der Eroberung von Sardes.* — Diese letztere fällt aber auf Ol. 56, 1. — Nach Suidas s. v. Ἀναξιμένης ist er Ol. 55. geb. — Nach Orig. Philos. c. 7. blühte er um Ol. 58, 1.

2) Diog. Laert. II, §. 3. — Diog. Laert. V, §. 42. erwähnt einer Schrift des Theophrastos περὶ τῶν Ἀναξιμένους.

3) Diog. Laert. l. l.

§. 40. *Fortsetzung.*

Anaximenes nahm auch das Unendliche als Prinzip an, jedoch nicht als unbestimmtes, sondern er sagte, es sei die Luft [1]). ***Sie ist dasjenige, aus dem Alles hervor-***

geht und in das sich Alles wieder auflöst [2]). *Wie unsere Seele, sagt er, Luft seiend, uns zusammenhält* (συγκρατεῖ), *so umfängt auch Hauch* (πνεῦμα) *und Luft die ganze Welt* [3]) [4]).

1) Simpl. Aristot. IV. 514, 33. Er setzt hinzu: ἀρκεῖν νομίζων τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν. — Aristot. Met. *A*, 3. Sext. Emp. adv. M. IX, 360. Plut. ap. Euseb. Praep. Ev. I, 8. Cf. Cic. de nat. Deor. I, 10. Aëra Deum statuit, das ist vom Standpunkte des Cicero über An. gesprochen, etwa so wie wenn wir sagen: An. sagte das Absolute sei die Luft. Acad. quaest. IV, 37. Diog. Laert. II. §. 3. οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον: er sagt, dass die Luft das Princip und das Unendliche sei.

2) Plut. de plac. phil. I, 3. August. de civit. Dei VIII, 9. 2.

3) Stob. Eclog. phys. pg. 296. cf. p. 796.

4) Naturwissenschaftliche Hypothesen stellte Anax. auch auf Cf. Aristot. Meteorol. *B*, 7. Simpl. in Phys. fol. 32. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8. Plut. Plac. II. 11. Die Erde soll tischförmig (tellerförmig) sein. Plut. Plac. III, 10. Stob. Ecl. p. 590. p. 416.

§. 41. *Fortsetzung.*

In Anaximenes ist der Fortschritt, dass das Unendliche näher erkannt wird, nämlich nicht als Substanz, sondern als Prädicat: daher wird ein anderes als Princip und Element ausgesprochen und von ihm bemerkt, dass es unendlich sei.

§. 42. *Diogenes von Apollonia.*

F. Schleiermacher üb. Diogenes v. Ap. in den Abh. d. Akad. d. Wissensch. zu Berlin a. d. JJ. 1804—11. Philos. Klasse. Berl. 1815. 4. — Anaxag. Claz. et Diog. Apoll. fragmenta dispos. W. Schorn. Bonnae, 1829. — Diog. Ap. cuj. de aet. et scriptis diss., fragm. illustr., doctrinam expos. Fr. Panzerbieter. Lips. 1830. 8.

Diogenes von Apollonia auf Kreta [1]), auch der Physiker beigenannt, war ein Zeitgenosse des Anaxagoras (s. d. F.), ist jedoch seiner Lehre nach offenbar ein Vorgänger desselben und Nachfolger des Anaximenes [2]). Er machte Reisen und kam so auch nach Athen, wo er, wie später Anaxagoras und Socrates, Verfolgungen erfuhr [3]). Von dem was Diog. geschrieben (περὶ φύσεως) [4]) besitzen wir wenige Fragmente, die zeigen, dass er sich der ionischen Mundart bedient habe [5]). Der von Diog. gewählte Anfang [6]) seiner

Schrift zeigt, wie derselbe schon die wichtigsten Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung gekannt habe: *von allgemein Feststehendem zu beginnen und sich einfacher und würdiger Rede zu bedienen.*

1) Diog. Laert. IX, 57. Ueber die verschiedenen dieses Namens cf. Diog. Laert. VI, 81. u. Menag. ad. l.

2) Simpl. in Phys. fol. 6. sagt: Diog. der Apoll. fast der jüngste unter den hiermit sich beschäftigenden (von den Physikern), schrieb das meiste zusammentragend, einiges nach Anaxagoras, anderes nach Leukippos. Was sich auf Anaxagoras und Leukipp. zurückführen liesse, sind aber blosse Vorstellungen, Hypothesen.

3) Diog. Laert. IX, 57.

4) Diog. Laert. VI, 81. IX, 57. cf. Simplic. ad Aristot. phys. p. 32, b.

5) Panzerbieter cp. 25.

6) Diog. Laert. VI, 81. u. IX, 57.

§. 43. *Fortsetzung.*

Nach Diog. wird *alles Seiende aus demselben* (Einen — dem Princip und Element) *geändert und ist ein und dasselbe, denn wenn die seienden Dinge wesentlich verschiedene wären, so wäre eine Mischung* (Einigung) *derselben nicht möglich, weder würde ein Gewächs aus der Erde erwachsen, noch ein lebendes Wesen, noch irgend sonst etwas entstehen: alles ist dasselbe, aus demselben durch Umänderung werden die Dinge andere* (unterschiedene) *und in dasselbe kehren sie zurück*[1]). Das Eine Princip und Element muss *gross, gewaltig, ewig und unsterblich und der Art* (εἶδος) *nach vielgestaltig* (vielfach) *sein*[2]); er nennt es daher ein σῶμα ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον[3]). Es ist die *Luft*[4]). Diess *Princip muss Sinn und Verstand* (νόησις) *haben*[5]), denn da es das alleinige ist, so muss es dasjenige sein, welches *Alles beherrscht, ordnet und ihm sein Maass gibt, Winter und Sommer, Tag und Nacht, Regen, Wind und Sonnenschein. Der Mensch und die übrigen athmenden Wesen leben durch die Luft, und so haben sie Seele* (ψυχή) *und Verstand* (νόησις), *und wenn ihnen die Luft abgeschnitten wird, sterben sie und der Verstand geht aus*[6]). *Als das Alles beherrschende pflegt*[7]) *die Luft zu Allem zu kommen, Alles zu ordnen und in Allem zu*

sein. Es hat aber das Eine nicht gleichermassen als ein Andres an einem Andern Theil, sondern es gibt viele Umwandlungen (τρόποι) der Luft selbst und des Verstandes (νόησις). Die Seele aller lebendigen Wesen ist auch dasselbe: eine wärmere Luft als die äussere, in welcher wir uns befinden, eine weit kältere aber als die um die Sonne. Die verschiedenen lebenden Wesen, ja selbst die verschiedenen Menschen besitzen verschiedene Wärme. Der Unterschied ist nicht gross, sondern so, dass Annäherungen (παραπλήσια) stattfinden. Wie viele Umgestaltungen der Luft es gibt, so gross ist die Mannigfaltigkeit der lebenden Wesen und der Dinge[8]). Aus einem Fragm. des Diog. geht hervor, dass derselbe Kenntnisse von der natürlichen Beschaffenheit der thierischen Körper gesammelt[9]); so wie aus mehren Stellen alter Schriften, dass er sich mit Erklärung der Erscheinungen aus seinen allgemeinen Erkenntnissen beschäftigt habe[10]).

1) Simpl. in phys. p. 32. b. Unter den Physikern ist Diog. der erste, welcher den schon seit Thales behaupteten Satz zu erweisen bemüht ist. — Cf. Aristot. de gener. et. corrupt. *A*, 6. f.

2) Simpl. l. c. Panzerbieter übersetzt falsch: καὶ πολλὰ εἴδός ἐστιν multarum rerum intelligens est.

3) Simpl. l. c. σῶμα ist hier nicht wie bei Späteren dem Geist als Körper, Leib entgegengesetzt, welchen Gegensatz die ersten griech. Phil. überhaupt nicht kannten. Die Seele ist nicht eine andere Substanz, als eben das Eine σῶμα (Ding), die Eine sinnlich vorgestellte Substanz.

4) Aristot. de anim. *A*, 2. — Id. metaphys. *A*, 3. Ἀναξιμένης δ' ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. — Diog. Laert. IX, §. 57. — Theophr. ap. Simplic. ad phys. f. 6, a. — Clem. Alex. Strom. I, p. 296. B. στοιχεῖα δὲ σέβουσι Διογ. μὲν τὸ ἀέρα. — Id. Admon. ad Gent. p. 42. C. — Galen. d. hist. philos. ep. 5. ed. Chart. — Sextus Empir. pyrrh. hypot. III, 30. — Id. adv. Math. IX, 360. — Simplic. ad phys. f. 32. a. — Ibid. f. 104. a. f. 105. b. f. 110. b. — Id. in Arist. de Coelo. f. 148. a. ib. f. 151. a. b. — Augustin. de civit. Dei VIII, 2. — Cic. de nat. Deor. I, 12. „Diogenes Ap. aëre tanquam Deo utitur," diess ist Ciceros Erklärung, nach seiner Art ungeschicktes Hineinräsoniren in den Gedanken des Diog., der selbst niemals die Luft Gott genannt.

5) Simpl. f. 33. a. νόησις Sinn u. Verstand, alle geistige Wirklichkeit beruht im unbefangenen Bewusstsein auf der Sinneswahrnehmung (wir brauchen das Wort Sinn so als Verstand auch in: sinnig), wie dieses aus den Worten der Stelle hervorgeht: πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούῃ καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει. Es wird nicht geschieden die Affection der Sinne von der Thätigkeit der Seele, wodurch sie ins Bewusstsein kommt.

6) Simpl. f. 32. cf. Aristot. de anima *A*, 2. cf. Simpl. f. 33, a.

7) Simpl. pg. 38. a. Es heisst δοκεῖ ἔθος τοῦτον εἶναι sie scheint die Weise, den Brauch zu haben. Cf. Schleiermacher u. Panzerbieter zu der Stelle. Wie man lat. sagt: acris consuetudo esse videtur.

8) Simpl. l. c.

9) Aristot. de hist. anim. V, 2. 16.

10) Cf. Panzerbieter, der die Stellen aufführt, aus denen hervorgeht, wie Diog. seine Erkenntniss des Allgemeinen angewandt, das Besondere, Einzelne zu erklären. Nur jene Erkenntniss des Allgemeinen ist von philos. u. histor. Intresse. Auch von ihm, wie von den frühern Physikern, wird von Verdickung u. Verdünnung gesprochen um die Umwandlung des Einen in die Vielen zu erklären.

§. 44. *Fortsetzung.*

Diogenes ist nur anzuführen als Beispiel, wie ein Späterer, durch anderweitige philosophische Untersuchungen Gebildeter, die Lehre des Anaximenes auffasste und mit mehr verständigem Raisonement, als die ersten Philosophen thaten, ausführte. Die Philosophie ermangelt bei Diog. aller der Gedankenfortschritte, welche Herakleit, Anaxagoras u. a. gemacht hatten, und nur deren formelle Fortbildung hat sich Diog. zu Nutze gemacht. Diog. spielte gegenüber seinen tiefsinnig philosophirenden Zeitgenossen die Rolle des Gesunden-Menschen-Verstand-Philosophen.

§. 45. *Herakleitos.*

Joh. Bonitii Diss. de Heraclito Ephesio. P. I—IV. Schneeberg, 1695. 4. — Gottfr. Olearii Diatribe de principio rerum naturalium ex mente Heracliti. Lips. 1697. 4. u. dessen diatribe de rerum naturalium genesi ex mente Heraclitι. ibid. 1702. 4. Beide verbessert in seiner Uebersetzung des Stanley. T. II. p. 830. flg. — Jo. Upmark Diss. de Heraclito Ephesiorum philosopho. Ups. 1710. 8. — Jo. Math. Gesneri Disp. de animabus Heracliti et Hippocratis in Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67. flg. — Chr. Glob. Heyne Progr. de animabus siccis ex Heraclιti placito optime ad sapientiam et virtutem instructis. Gotting. 1781. fol. u. in Opusc. acad. Voll. III. p. 93. flg. — Fr. Schleiermacher's Abhandlung: Heraklitus aus Ephesus, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten. Im 3 St. des 1 Bd. des Museums der Alterthumswissenschaft. Berlin, 1808. 8. Vergl. Ritter's oben §. 32. angef. Buch. S. 68. flg. — Gegen Schleiermachers Ansicht: Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heracliteae. Partic. I. Mogunt. 1824. 4.

Herakleitos aus Ephesos, einer ionischen Stadt in Kleinasien, soll um 500 v. Chr. geblüht haben [1]), und 60 Jahr alt gestorben sein [2]). Er gehörte wahrscheinlich einer vornehmen Familie an, zog sich jedoch von Staatsgeschäften

zurück, weil er das thörichte und schlechte Treiben der Menge hasste, am meisten das seiner Mitbürger[3]). Diese entgalten ihm mit Verachtung[4]). Auswärts aber stand Herakleit in grossem Ruhm[5]). Er schrieb Ein Werk (über die Natur oder Musen genannt)[6]) und legte es im Tempel zu Ephesos nieder[7]). Es ist bis auf einige Bruchstücke verloren gegangen, und war so schwierig zu verstehen, dass man den Herakleit desswegen den Dunkeln[8]) nannte. Diese Dunkelheit war nicht absichtlich, wie Cicero sich einbildete[9]), sondern eine Folge theils der Tiefe des Gedankens, theils der ungefügen Sprache: es war schwer die Beziehung der Worte aufeinander zu finden[10]). Sokrates sagte: *was er von dem Buche verstanden, sei vortrefflich und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, dass es eben so sei; aber es fordere einen delischen* (d. h. geübten) *Schwimmer*[11]).

1) Diog. Laert. IX. §. 1.

2) Ib. VIII. §. 52.

3) Ib. IX. §. 6. Es wird erzählt Dareios Hysdaspis habe ihn zu sich berufen, um sich der griech. Weisheit theilhaft zu machen. Darauf antwortete Herakleit: *Alle Sterblichen sind der Wahrheit und dem Rechtthun fern, unersättlich und dünkelhaft aus bösem Unverstande. Ich aber, der ich zur Vergessenheit aller Schlechtigkeit gekommen bin, und den Neid aller Gesellschaft fliehe, auch um nicht von Glanz und Schein umgeben zu sein, werde nicht nach Persien kommen, bei Wenigem genügsam nach meinem Sinn.* l. l. §. 14 — Seine Mitbürger hasste er, weil sie seinen vortrefflichen Freund Hermodoros verbannt hatten, damit (echt demokratisch) keiner unter ihnen der trefflichste sei. l. l. §. 2. Cic. Tusc. Quaest. V, 36. — Er tadelte vielfach die Verkehrtheit der Menge (Cf. Stob. Serm. III, p. 48. — Procli op. ed. Cousin T. III, p. 115—116. — Clem. Strom. II, p. 432. 442. — Theodoret. Vol IV. p. 712. edit. Halens.), die Vielwisserei (den Pythagoras, Xenophanes, Hekataos, Homeros, Cf. Clem. Alex. Strom. I, 19. p. 333. — Athen. XIII. p. 610. Edit. Casaub. — Procl. Comm. in Tim. p. 31. Diog. Laert. VIII. §. 6. IX. §. 1. Plut. in Camillo Vol. I. pg. 137. 138. — Stob. Serm. 34. Edit. Lugd. p. 216.). — Er ward daher des dünkelhaften Hochmuths angeklagt. Diog. Laert. IX, §. 6. Er wollte von niemand gelernt haben, als von sich selbst. Diog. Laert. IX, §. 5. — Arist. Eth. ad Nic. *H*, 5. nennt ihn als einen, *der auf seine Meinung so festes Vertrauen setze, wie andere auf ihr Wissen.* Es ist die Sicherheit der Ueberzeugung, welche auch die Meinung gewährt, wenn ihr Inhalt Wahrheit. Die schlechte Meinung ist bescheiden, lässt auch andere Meinungen gelten. Die Worte des Aristot. sind Lob, nicht Tadel. — Suid. s. v. sagt, einige nennten ihn einen Schüler des Xenophanes und des Hippasos, des Pythagoräers. Diess kann sich nur auf Aeusserlichkeiten beziehen, wie dass Hippasos das Feuer als Princip angab. Cf. Arist. Met. *A*, 3. (984, 7.). Er ist wegen seiner Verachtung

der Thorheit (mit Unrecht) als melancholischer Mensch bezeichnet worden (Diog. Laert. IX, §. 6.), und man hat ihn als den weinenden Philosophen mit dem die Laster und Thorheiten der Menschen verlachenden Demokritos zusammengestellt. Cf. Juven. Sat. X, 27. Aelian v. hist. VIII, 13.

4) Diog. Laert. IX, §. 15.

5) S. Anm. 3. die Auffordrung des Dareios. Diog. Laert. l c.

6) Diog. Laert. IX, §. 5. Es soll in drei Theile getheilt worden sein: Ueber das All, einen politischen und einen theologischen.

7) Diog. Laert. IX, §. 6.

8) Σκοτεινός. Arist. de mundo c. 5.

9) Cic. de nat. DD. III, 14. I, 26.

10) Aristot. Rhet. *I*, 5. Man weiss nicht ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre.

11) Diog. Laert. II, §. 22.

§. 46. *Fortsetzung.*

Herakleit sagt: Alles geht (fliesst) und nichts bleibt, und das Seiende der Strömung eines Flusses vergleichend, sagt er, dass man nicht zweimal in denselben Fluss zu steigen vermöge [1]). ***In denselben Fluss steigen wir hinein und steigen auch nicht hinein, und wir sind und sind auch nicht*** [2]). ***Noch kann man eine sterbliche Wesenheit zweimal nach Beschaffenheit berühren, sondern scharf und schnell in der Wandlung geht es auseinander und wieder zusammen, aber vielmehr nicht wieder noch hernach, sondern zugleich eint es sich und trennt es sich, kommt es und geht es*** [3]). ***Alles ist und ist nicht*** [4]). ***Es ist zu verknüpfen Ganzes*** (οὖλα) ***und Nichtganzes, Zusammmengehendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und nicht Zusammenstimmendes, und aus Allem Eines und aus Einem Alle*** [5]). ***Alles übrige wird und fliesst, nichts ist fest, aber Eines bleibt, aus welchem jenes alles umgewandelt wird*** [6]). ***Das Eins mit sich entzweit einiget sich mit sich*** [7]). ***Der Streit ist Vater von Allem*** [8]). ***Das Gegenstrebende ist das Zuträgliche und aus dem Unterschiedenen wird die schönste Harmonie und Alles durch Streit*** [9]).

1) Plat. Kratyl. p. 401. ib. 402. Theaet. p. 160. Hier ist von dem sinnlich Wahrnehmbaren die Rede, und *es gibt daher kein Wissen von demselben als solches.* (Wie diess Platon zu seiner Ideenlehre brachte

s. d.). Cf. Aristot Met. *A*, 6. — Cf. Aristot. Phys. *Θ*, 3. (253, b, 9.) — Plut. Plac. I, 23. — Stob. Eclog phys. I, p. 366. — Sext. Emp. adv. Math. VII, 126 — 135. *Da Herakleit bemerkte, dass der Mensch mit zwei Werkzeugen begabt sei zur Erkenntniss der Wahrheit, mit Sinneswahrnehmung und Vernunft (λόγος), so hielt er dafür, dass von diesen die Sinneswahrnehmung treulos sei, die Vernunft aber nahm er als Kriterium an. Die Sinneswahrnehmung aber hob er auf, indem er wörtlich sagte: Schlechte Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren für die, welche rohe Seelen haben. Die Vernunft aber stellt er hin als Richter der Wahrheit, nicht jedoch die erste beste, sondern die allgemeine und göttliche. Welche aber diese sei, ist kurz zu zeigen. Dem Physiker beliebt nämlich, dass das uns Umgebende vernünftig und verständig (περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες) sei. — — Diese göttliche Vernunft nun macht uns nach Herakleit, wenn wir sie beim Athmen in uns ziehen, einsichtig und im Schlaf zwar vergessend, im Wachen aber wieder gedankenvoll. Diese allgemeine und göttliche Vernunft, durch Theilnahme an welcher wir vernünftig werden, nennt Herakleit das Kriterium der Wahrheit; daher sei das glaubwürdig, was Allen gemeinschaftlich scheint, denn durch die allgemeine und göttliche Vernunft wird es gefasst, das aber, was irgend einem allein beifällt, sei nicht zu glauben aus dem entgegengesetzten Grunde.* — In diesen Worten ist die philosophische Erkenntniss mit dem klarsten Bewusstsein von der unphilosophischen, welche auf Sinneswahrnehmung beruht, geschieden. Cf. Aristot. Rhet. *Γ*, 5. — In der angeführten Stelle des Sext. Emp. heisst es ferner: *Wir sollen dem Allgemeinen gehorchen, nicht aber als wenn wir jeder eine besondere Einsicht hätten.* Jenes ist das Gesetz, dieses die Willkühr. So findet sich bei Herakleit der Anfang unserer Rechtsphilosophie. — Cf. Herakl. bei Stob. Serm. IV, p. 48.: *Die mit Vernunft redenden müssen beharren auf dem Allen Gemeinsamen, wie eine Stadt auf dem Gesetze; denn alle menschlichen Gesetze werden von einem göttlichen genährt; denn ein solches herrscht soweit es will, und reicht für alle hin und siegt ob.* — Auch bei Diog. Laert. IX, §. 2: *Das Volk muss für das Gesetz wie für die Mauer kämpfen* — Wie übrigens Herakleit die Sinne in Bezug auf ihre Trüglichkeit ordnet: Gehör, Gesicht, Geruch (der schärfste Sinn) ist phys. Ansicht. Cf. Polyb. XII, (X), 27. — Plut. de Fac. Lunae p. 943. — Aristot. de sensu c. 5. (443, 23.).

2) Heracl. Alleg. Hom. c. 24. p 84. Cf. Euseb. Praep. Evang. XV, 20. — Es ist Alles in fortwährender Veränderung begriffen, der Fluss, ja wir selbst sind im nächsten Augenblicke schon andre, als wir eben noch waren.

3) Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 392. — Cf. Plut. de sera Num. Vind. p. 559. — *Sondernd mischt es sich.* Plat. Soph. p. 242. Diese besonders ist wohl zu verstehen! Jede Stelle des Flusses ist *α*) die kommende Wassermenge und zugleich dieselbe Stelle *β*) die gehende. So ist Entstehen und Vergehen in Eins gebildet das wirklich Daseiende. Indem etwas vergeht, vergeht es nicht schlechthin, sondern es vergeht in ein anderes und indem etwas entsteht, entsteht es nicht schlechthin, sondern es entsteht aus einem andern. Das Entstehen des Einen ist das Vergehen des anderen. Dasselbe *Eine ist Weg nach oben und Weg nach unten.* Hippocr. de Alimentis Edit. Chart. VI, p. 297. — Cf. Tertull. adv. Marc. II, 28. Hiernach ist die schöne Stelle verständlich Sext. Pyrrh. hypot. III, 230. *Das Leben sowohl als das Sterben sind sowohl in unserem Leben als in unserem Tode vereinigt.* Zu den tiefsinnigsten, inhaltschwersten Sprüchen des Herakleit gehört der bei Heracl. Alleg. Hom. c. 24. (u. Max.

Tyr. diss. I, 5. p. 304.). *Menschen sind sterbliche Götter, Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod, sterbend jener Leben.* — Cf. Stob. Eclog. phys I. p. 606. — Unphilosophisch missverstanden wird Herakleit von Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos. I. S. 158.): *Bei völlig gleichmässigem Ablauf ein und derselben Bewegung aber hätte es zu keinem Scheine des Beharrens, überhaupt zu keiner Erscheinung kommen können; daher setzt Herakleit einen Gegenlauf der Bewegungen, ein heilsames Entgegenstreben voraus.*

4) Aristot. Met *Γ*, 7. (1012, a, 25). Sein und Nichtsein sind Eins ist der abstracte Ausdruck der Lehre des Herakleit von dem Fluss der Veränderung, welche zugleich Entstehen und Vergehen. Diese Einheit ist das Werden. Alles wird, d. h. es ist und ist auch nicht. Diess ist der Gegensatz abstract allgemein ausgedrückt, der immer wiederkehrt in mannigfachster Gestalt: Hohes und Tiefes, Männliches und Weibliches (Aristot. Eth. ad Eud. *H*, 1.), Lebendes und Todtes, Schlafendes und Wachendes, Junges und Altes (Plut. Consol. in Apoll. p. 106. — Cf. Jambl. de myst. Sect. I, 11.), Gutes und Böses (Simpl. comm. in phys. Aristot. f. 11, a.), Gesundheit und Krankheit, Hunger und Sättigung, Ermüdung und Ruhe (Stob. Serm. III, p. 45.), Entstehen und Vergehen, Ueberfluss und Mangel, Tag und Nacht, Wärme und Kälte, Leben und Tod (Sext. Emp. l. c. Anm. 1.).

5) Aristot. de mundo c. 5. (396, b, 20.). Stob. Eclog. Phys. I, p. 690. — Dass *οὖλα Ganzes* zu übersetzen, nicht *Verderbliches* scheint aus der Stelle bei Sext. Emp. adv. Math. IX, 337. zu folgen: *Der Theil ist ein anderes als das Ganze und dasselbe. Denn die Wesenheit (οὐσία) ist Ganzes und Theil; Ganzes in Bezug auf die Welt, Theil nach der Natur dieses Lebendigen.*

6) Aristot. de coelo *Γ*, 1. (298, b, 30.). — Man kann nicht sagen es ist, noch es ist nicht, sondern es wird, aber was wird? — Eines! und dieses eine wird als Feuer (Luft, Wasser, Erde s. d. folg.) bezeichnet. Hierdurch schliesst sich Herakleit an die früheren Ionier an, dass er die Wirklichkeit in eines setzt, welches *ἐν ὕλης εἴδει* sei; die Vielen sind die Umwandlungen dieses Einen. Das Eine nimmt durch die Vielen den Fluss seines Werdens und bleibet es selbst im Werden.

7) Plat. Sympos. p. 187. Der Fluss des Werdens ist in jedem Punkte Zusammengehen und Auseinandergehen, also ist das Eine, welches wird, das sich mit sich entzweit und mit sich einet, und zwar immer zugleich beides. Cf. Philo quis. rer. div. haer. *ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώρισμα τὰ ἐναντία.*

8) Plut. de Isid. et Osirid. p. 370. Der Fluss des Werdens ist durch seinen ganzen Lauf an jeder Stelle: Zusammenkommen der Gegensätze, so dass er in diesem sein Dasein hat. Zusammentreffen der Gegensätze ist aber Streit, folglich dieses der Schöpfer. Cf. Orig. contra Cels. VI. p. 663.

9) Aristot. Eth. Nic. *Θ*, 2. (1155, b, 4 f.).

§. 47. *Fortsetzung.*

Das Eine, das sich in Alles umwandelt, ist nach Herakleit das Feuer. ***Das Weltall hat weder einer der Götter noch einer der Menschen gemacht, sondern es war immer und wird sein ein ewig lebendiges Feuer sich ent-***

zündend nach Maassen und erlöschend nach Maassen[1]). *Feuer aber nennt er nicht Flamme, (denn diese ist das Uebermaass des Feuers, — ὑπερβολή) sondern die trockne Ausdünstung* (ξηρὰ ἀναθυμίασις)[2] *Alles ist Umwandlung des Feuers*[3]). *Es gibt aber eine gewisse Ordnung und Zeitbestimmung der Umwandlung der Welt nach einem nothwendigen Verhängniss* (κατά τινα εἱρμαμένην ἀνάγκην)[4]). *Es ist ein Spiel, welches Zeus mit sich selbst spielt*[5]). *Das All sei begrenzt und die Welt Eine. Sie entstehe aus Feuer und verbrenne wiederum nach gewissen Perioden. Von den Entgegengesetzten wird das zur Zeugung wirkende Krieg und Streit* (πόλεμος καὶ ἔρις), *das zur Verbrennung wirkende Einstimmung und Friede* (ὁμολογία καὶ εἰρήνη) *genannt*[6]). **Statt des Feuers soll Herakleit auch die Luft**[7]) **oder die Zeit**[8]) **als Prinzip angegeben haben.**

1) Clem. Stromat. V. 14. p. 711.

2) Joann. Philipp. I. ad Aristot. de anima *A*, 2.

3) Simpl. ad Aristot. Phys. fol. 6. — Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 388. 389.

4) Simpl. l. c. — Cf. Diog. Laert. IX, §. 7. — Stob. Eclog phys. I. p. 58. 138. Die εἱρμ. ἀν. ist dasselbe (?) was λόγος cf. Sext. Emp. l. c. §. 46, 1.

5) Clem. Alex. cohort. ad gent. p. 55. — Procl. in Tim. p. 101. — Clem. Alex. paed. I, 5. p. 111.

6) Diog. Laert. IX. §. 8. Diess ist nicht so zu verstehen, als ob im Fluss des Werdens, dessen Inhalt Feuer genannt wird, erst einmal Entstehen, dann Verbrennen wechselnd eintritt, sondern beides geschieht zugleich. Cf. §. 46, 3. — Hierauf deuten auch die gleichfolgenden Worte: καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω τόν τε κόσμον γίγνεσθαι κατὰ ταύτην. Das *nach gewissen Perioden* bezeichnet nur dasselbe, was oben durch μέτρα und dann durch κατά τινα εἱρμαμένην ἀνάγκην ausgedrückt wurde.

7) Sext. Emp. adv. Math. IX. p. 367. B. Luft scheint nur ein anderes Wort für trockne Ausdünstung, welche sonst als Feuer bezeichnet wird; oder Herakleit hat Luft eben so als Prinzip ausgesprochen, wie auch Wasser und Erde, s. d. folg. Anm.

8) Sext. Emp. adv. Math. IX. 360. X. 233. Die Zeit soll sogar Körper sein, das ist φυσικῶς gesprochen, wenn sie Prinzip sein sollte, so musste sie auch ἐν ὕλης εἴδει aufgefasst werden. — Zeit und Feuer sind aber nichts anderes als sinnliche Ausdrücke, Vorstellungen für den abstracten Gedanken des Werdens, dieses wird in jenen vorgestellt. Beim Verbrennungsprozesse, welcher alle Veränderung repräsentirt, ist in Eins verbunden Aufsteigen und Absteigen, Trennung und Einung. Diess ist auch gegenwärtig die physikalische Lehre vom Verbrennungsprozesse. — Zeit ist nichts als Erscheinung des Werdens, rastloses in Eins sich bilden von Sein und Nichtsein. Jeder Moment der Zeit ist diese Einheit. — Herakleit scheint sich der Bezeichnung des Prinzips als Feuer mit der vorwalten-

den Vorstellung der einen Richtung nach oben bedient zu haben und ihm die θάλασσα in dieser Beziehung entgegengesetzt zu haben, als dasselbe mit der vorwaltenden Vorstellung der anderen Richtung nach unten. Dann ist *des Feuers Tod das Werden des Wassers* und umgekehrt. Plut. de *Ei* ap. Delph. 11. p. 392. Hinschauend nach der einen Richtung sieht man im Strom des Werdens: Entstehen der θάλασσα aus dem Untergange des Feuers und umgewendet nach der anderen Richtung: Entstehen des Feuers aus dem Untergange der θάλασσα. — Cf. Clem. Strom. V, 14. p. 599. Wie des Feuers Umwandlung oder Tod die θάλασσα, so ist Umwandlung oder Tod der θάλασσα die Erde. Cf. Clem. strom. VI, 2. Dieg. Laert. IX. §. 9. Auch πρηστήρ wird als Umwandlung der θάλασσα (Clem. strom. V, 14. p. 599.) genannt. *Πρηστήρ* ist der Blitzstrahl, aber auch der Wirbelwind (Trombe) und soll vielleicht den Rückgang des Wassers in Feuer, den Weg nach oben andeuten. Die Welt verdichtet sich nach der Mitte zu, Weg nach unten, und verdünnt sich nach dem Umfang hin, Weg nach oben; während in der Mitte Erde und Wasser vorwaltet, waltet oben das Feuer vor. Das λογικὸν περιέχον, welches einathmend wir selbst τοιχοί (§. 46, 1.) werden, deutet auf Feuer, das in Luftgestalt niedersteigt. Echt herakleitisch klingt die Stelle bei Max. Tyr. Diss. XXV, p. 260. *Umwandlung erblicktst du der Körper und des Werdens, Wechsel* (ἀλλαγή) *der Wege nach oben und unten, nach Herakleitos, und wiederum wieder lebend jener Tod und sterbend jener Leben. Feuer lebt den Tod der Erde, Luft lebt den Tod des Feuers, Wasser lebt den Tod der Luft, Erde lebt den Tod des Wassers.*

§. 48. *Fortsetzung.*

In Herakleit hat die Philosophie einen grossen Fortschritt gemacht, er ist vor Aristoteles der tiefsinnigste griech. Philosoph. In ihm tritt die Philosophie gleichsam aus dem embryonischen Zustand heraus, und beginnt sich zu gliedern. Obschon er daher noch zu den Physikern gerechnet wird, so ist doch schon bei ihm eine Ausbildung der Philosophie, welche die Grenzen des blossen Suchens nach dem „Was das Eine“ überschreitet. Er fasst die Bewegung auf und dieses Prinzip einmal erfasst, lässt sich nicht mehr vernachlässigen. Die Eleaten (s. d.) mussten sich die Mühe geben die Bewegung zu widerlegen. Herakleit stellt das Prinzip der Bewegung auf, das in sich bewegte aber noch materieller Weise (als Feuer) vor, dieses Materielle wird aber deutlich nur als Bild gebraucht [1]). Sein Mangel ist, dass er des Bildes noch bedürftig ist, und dieses Bild selbst ist in der weiteren Entwicklung der Philosophie abgestreift worden [2]).

1) Die Vorstellungen des Herakleit tragen diess Gepräge, dass sie etwas bedeuten, was gedacht wird; so stellen sie in Bildern den Gedanken

dar, und während dieser consequent festgehalten wird, wechseln die Bilder vielfach. Man erblickt ein Ringen nach den rechten Worten zum völligen Ausdruck des Gedankens, und zuweilen werden diese Worte überraschend gefunden. Was aus der Lehre des Herakleit wird, wenn man die Vorstellungen zum festen macht, an ihnen festhält, wie dann der Gedanke mit sich selbst in Widerspruch geräth, dafür ist das Beispiel Empedokles (s. d.).

2) Die Lehre des Herakleit hatte neben ihrer Fortbildung in den Sophisten, Platon, Aristoteles u. s. f. noch eine andere, in Herakleiteern, von denen wenig Gutes berichtet wird; wie jedem bedeutenden Philosophen ist es auch dem Herakleit gegangen: es finden sich Schüler, die sich vom Gedanken imponiren lassen, aber an die Aeusserlichkeiten sich anklammern, weil sie zu schwach sind den Gedanken weiter zu verarbeiten, welcher doch diesen Zweck als lebendigen Trieb hat. Cf. Plat. Theaet. p. 179. ff.

§. 49. *Empedokles.*

Empedocles Arigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit Fr. Guil. Sturz. 2 Tom. Lips. 1805. 8. (worauf sich beziehen Philippi Buttmanni observatt. in Sturzii Empedoclea in den Commentatt. soc. phil. Lips. 1804.) und in Henr. Stephani poesi philosophica. Ferner: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illust. ab Amad. Peyron. Lips. 1810. 8. — Jo. Ge. Neumanni prog. de Empedocle Philosopho. Viteb. 1690. f. — Pier. Nic. Bonamy recherches sur la vie d'Empedocle, in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. X. Deutsch in Hissmann's Magazin. II Bd. S. 183. ff. — Diet. Tiédemann System des Empedokles, im göttingischen Magazin, herausgegeben von Lichtenberg u. Forster. Gött. 1781. IV Bd. No. 3. S. 38—71. — Heinr. Ritter Ueber die philosophische Lehre des Empedokles in Wolfs liter. Analekten. IV St. — Domenico Scina memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino. Palermo 1813. 2 Tomi. 8. — Theoph. Gust. Harles programmata de Empedocle, num ille merito possit magiae accusari. Erl. 1788—90. f. — Ge. Phil. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733. fol. — D. C. L. Struve de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8. — B. H. C. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles nach ihren Quellen und deren Auslegung philosophisch bearbeitet, nebst einer metrischen Uebersetzung der noch vorhandenen Stellen seines Lehrgedichts über die Natur und die Läuterungen, sowie seiner Epigramme. Berlin, 1830. gr. 8.

Empedokles aus Akragas in Sikilien, einer dorischen Pflanzstadt, Spross einer vornehmen Familie[1]), blühte um 440 v. Chr.[2]). Nach Einigen soll er ein Schüler (Nacheiferer) des Pythagoras, nach Anderen des Parmenides Xenophanes gewesen sein. Auch den Anaxagoras soll er gehört haben, doch sagt Aristoteles ausdrücklich: *Anaxagoras sei dem Alter nach früher, seinen Werken nach später als Empedokles gewesen*[3]). Seiner Lehre nach aber schliesst er sich den ionischen Philosophen an, so zwar,

dass er den Herakleit zur Voraussetzung hat. Nur Aeusserlichkeiten lassen sich mit jenen genannten Philosophen in Verbindung setzen [4]). Am nächsten steht er dem Pythagoras in Bezug auf äusserliche Lebensverhältnisse. Er stand in hohem priesterlichen Ansehn und vieles Wunderbare wird über ihn berichtet [5]) Er soll Reisen, namentlich nach Italien und Athen [6]) gemacht haben. Als ihm die Herrschaft über Akragas angetragen ward, schlug er sie aus [7]). Nach dem Tode des Meton beredete er die Akragantiner bürgerliche Gleichheit einzuführen [8]), und vernichtete mehre Versuche, welche Bürger von Akragas machten, die Herrschaft an sich zu reissen [9]). Ueber seinen Tod wird Verschiedenes zum Theil Wunderbares berichtet [10]). Er soll nach einem Gastmahle plötzlich verschwunden, wunderbar der Erde enthoben worden sein. Auch wird erzählt, er habe sich in den Krater des Aetna gestürzt; seine Freunde, denen er auf dem Aetna verschwunden, glaubten, er sei als ein Gott gen Himmel gestiegen; aber ein Schuh des Empedokles, den Vulkan ausgeworfen, habe entdeckt, wie er umgekommen. Ferner heisst es, er sei einer Festlichkeit wegen nach Messene zu Wagen gereist, sei von diesem herabgestürzt, habe einen Schenkel gebrochen und sei in Folge dessen gestorben; oder er sei aus der Vaterstadt vertrieben nach dem Peloponnes gegangen und dort gestorben. Er hat ein Lehrgedicht über die Natur geschrieben, auch wird ein Gedicht Reinigungen (καθαρμοί) angeführt [11]), welches wahrscheinlich einen Theil des grössern Gedichtes ausmachte. Er zeigt in seinen Gedichten physikalische Kenntnisse [12]).

1) Diog. Laert. VIII. §. 51. ib. 74. — Ol. 84. *Um die Zeit der Gründung von Thurii* Ol. 83, 3. — Obschon Empedokles ein Dorier, so schliesst sich doch seine Lehre, wie wir sehen werden, ganz der ionischen an. — Akragas (Agrigentum) die Nebenbuhlerin von Syrakus.

2) Diog. Laert. VIII. § 55. 56. — Simpl. in Phys. Aristot. fol. 6.

3) Diog Laert. l. c. — Aristot. Met. *A*, 3. (984, 11.).

4) S. d. f. §§.

5) Cf. Diog. Laert. VIII. §. 59. Seine Verse: *Mancherlei sind Zaubereien (φάρμακα) gegen Krankheit und Alter, höre, denn dir allein, will ich auch dieses alles noch sagen. Stillen magst du sodann der Winde*

Ungestüm, die ringsum wehn um die Erde erregt, pestartig die Länder verderbend, und auch wenn du willst, wiederbringen gesündere Lüfte etc. — Cf. §. 62. *Freunde, Bürger der Stadt, an des gelblichen Akragas Fluthen, wohnend im hohen Schloss, Liebhaber des Guten und Rechten, — — seid mir gegrüsst! Ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr komm ich zu euch, von Allen geehrt, festlich das Haupt mit Bändern umwunden und grünenden Kränzen. Wenn ich mit diesen mich zeigte in einzuweihenden Städten, priessen Männer und Weiber mich selig; es riefen einstimmig Tausende fragend mich wie bleibendes Heil zu erlangen etc.*

6) Diog. Laert. VIII. §. 52. — Suid. s. v. *Ἄκρων.*

7) Diog. Laert. VIII. §. 63.

8) Ib. §. 72.

9) Ib. §. 63. ff.

10) Ib. §. 67. ff.

11) Lucret. I, 717. ff. lobt seine Gedichte.

12) Es werden sogar Experimente angeführt, welches sehr selten bei den griech. Schriftstellern der Fall ist. Der Stechheber, Sturz Fragm. 11, v. 62—75.

§. 50. *Fortsetzung.*

Weder der Götter einer machte die Welt, noch einer der Menschen, sondern sie war stets [1]). — ***Vernimm zuerst die vier Wurzeln von Allem: der glänzende Zeus (Feuer), die nährende Here (Luft) und Aïdoneus (Erde), dann Nestis (Wasser), welche mit Thränen ein sterbliches Antlitz netzt. Als die zusammengingen stellte aus dem letzten der Streit sich: verderblicher Streit, getrennt von ihnen*** (*δίχα τῶν*), ***nach jeglicher Seite gleichwiegend, und Freundschaft unter sie, gleich nach Länge und Breite*** [2]). ***Helios*** (Sonne, Feuer) ***ist der Anfang, aus welchem Alles jetzt sichtbare entstand, sowohl die Erde, als das wogende Meer und die feuchte Luft, Titan, auch der Aether, welcher alles im Kreise umschliesst*** [3]). — — ***Doppeltes forsch ich: einmal nämlich erwuchs Eines alleiniges zu sein aus Mehren, dann aber wieder schied sich Mehres aus Einem zu sein. Eine solche ist des Sterblichen Entstehung, ein solches sein Schwinden. So schmilzt und verdirbt das Zusammensein Aller, und so, nachdem sie wieder geschieden, wurden die auseinandergespaltenen umgewendet, und niemals hören sie auf zu wechseln. Einmal gehen Alle durch Freundschaft in Eins zusammen, dann***

aber werden sie wieder durch die Feindschaft des Streits als Einzelne gegen einander getragen (φορεύμενα) [4]). — *Nach der Reihe herrschen sie im Umschwung der Zeit, und zu ihnen wird weder etwas noch vergeht es. Denn wenn es völlig verginge, so war es noch nicht. Mehrte etwas aber das All, woher kam es und wie ging es unter? Da von ihnen keines einsam, so wird indem sie durch einander gehen, andremahl Andres der Reihe nach, immer Gleichartiges* [5]). *Es gibt keine Natur* (φύσις) *der sterblichen Dinge, noch ein Ende verderblichen Todes, sondern nur Mischung und Scheidung des Gemischten. Natur wird genannt von den sterblichen Menschen* [6]). — Alles ist zwiefach: *Die Sonne ist leuchtend zu sehen und überall warm, das Wasser überall dunkel und kalt, aus der Erde geht hervor das Feste und Harte. Im Streit ist Alles zweigestaltig und getrennt, kommt aber zusammen in Freundschaft und begehrt einander. Aus diesen war Alles, was war und wird sein* [7]).

1) Sturz Fragm. I. v. 21. 22. Wörtlich übereinstimmend mit des Herakleit Lehre, s. §. 47.

2) Sturz Fragm. I. v. 26—31. Cf. ib. 51—53. *Feuer, und Wasser, und Erde, und der Luft unermessliche Höhe etc.* Plut. de Plac. I, 3. u. a. Wie bei Herakleit auch schon die Rede von Luft, Wasser und Erde als Umwandlungen des Feuers, so dass sie dasselbe Eine, s. §. 47, 8. Das Feuer nimmt auch bei Empedokles immer die wichtigste Stelle ein, ja die anderen Elemente werden von jenem abgeleitet, s. Anm. 3. Orig. Philos. c. 3. *Empedokles sagte, Alles bestehe aus Feuer und in Feuer werde es aufgelöst werden.* Cf. Clem. Alex. Strom. V. p. 599.

3) Sturz Fragm. I. v. 166—170. Hier fehlt auch das Herakleitische περιέχον nicht, welches als Aether aufgeführt wird. Dieser spielt ganz die Rolle des περιέχον. Cf. Plut. Plac. I, 5. II, 6. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8. Orig. Philos. c. 4. Aether wird für Luft gesetzt. Sturz Fragm. I. v. 162. cf. §. 47, 8. Das geistige Wesen des Menschen wird von Emp. vom Eindringen des Aethers abgeleitet (Sturz Fragm. I. v. 55. ff.), ganz wie bei Herakleit der λόγος des Menschen von Einziehen des λογικὸν περιέχον kommt cf. §. 46, 1.

4) Sturz Fragm. I. v. 34—46. Die Thätigkeit der beiden Bewegungsprinzipe Freundschaft und Feindschaft, welche auch bei Herakleit auftreten, und die Empedokles nur auseinanderhält. Cf. Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, 29.). Der flüssige Gedanke erstarrt zu einseitigen Vorstellungen: das ist durch Empedokles der herakleitischen Philosophie widerfahren. Bei Herakleit wird auch Freundschaft und Feindschaft nicht vom Einen, was wird, abgetrennt, sie sind sein Werden (Leben). Dieses Verhältniss drückt Empedokles als gleiche Vertheilung seiner Bewegungsprinzipe (s. oben) aus. Eigenthümlich ist dem Empedokles noch, dass ihm die Freundschaft (Liebe)

eint, die Feindschaft trennt. Damit stimmt auch die Vorstellung überein, während der Gedanke gerade den Streit als einendes Prinzip fasst, daher Herakleit: *Streit ist der Vater von Allem.* Da nun doch der Streit auch bei Empedokles der Grund der Vielen ist (cf. Aristot. de coelo *I*, **12.**), die er also zeugt, so ist ihm der Streit bald trennendes, bald einendes Prinzip und eben so die Liebe beides. Diese Mängel hat schon Aristoteles gerügt: Met. *A*, 4. (p. 985, a, 21 ff.) — — *oft scheidet ihm die Liebe und einet der Streit* — — ib. *B*, 4. (p. 1000, a, 27.). — Mit den Elementen widerfährt dem Empedokles ähnliches. Er setzt deren vier, da aber die andern ausser dem Feuer bei Herakleit nur durch die zweite Richtung entstehen, in welchen der Strom des Werdens angeschaut werden kann (s. §. 47, 8.), so bedient sich Emped. (entsprechend den zwei Richtungen) derselben, als ob nur zwei Elemente wären. Cf. Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, 28.). *Empedokles gab zuerst vier Elemente an, jedoch bedient er sich nicht der vier, sondern als ob nur zwei wären, nämlich des Feuers für sich, der entgegenstehenden aber wie Einer Natur, der Erde, der Luft u. des Wassers.* Cf. Aristot. de Gener. et Corr. *B*, 3. (330, b, 20.).

5) Sturz fragm. I, v. 61—68. Die welche der Reihe nach herrschen etc., sind die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Es soll nichts geben als was ein solches oder aus ihnen gemischt. Es kann bemerkt werden, dass wir jetzt in der Physik die Wahrheit dieses Satzes erst recht erkannt haben. Zwar sprechen wir von ganz anderen Elementen; weil wir jetzt einfache Stoffe darunter verstehen, Empedokles Zustände des Einen, welches Alles: unsere Aggregationszustände, ja es wiederholt sich auch bei uns, dass von den vieren eins den dreien entgegengesetzt wird. Das Schema ist: I) Unwägbarer Stoff (Elektricität, Magnetismus, Wärme, Licht, deren Einheit erkannt = Feuer des Emped.); II) Wägbare Stoffe, welche sind 1) ausdehnsamflüssig (= Luft des Emped.), 2) tropfbarflüssig (= Wasser des Emped.), 3) fest (= Erde des Emped.). Wir sagen auch, dass sie ineinander übergehen, (wechselnd in der Herrschaft) und zwar ist das bewegende Prinzip des Uebergangs der unwägbare Stoff; jeder Körper kann in jeder Aggregrationsform bestehen, jenachdem er mehr oder weniger Wärme gebunden enthält. Endlich kann auch noch erinnert werden, dass am bewegenden Prinzip Freundschaft und Feindschaft auftreten (in der Polarität), als das Leben desselben. Hier sieht man aber wie allerdings Herakleit recht hat, nicht Empedokles, denn in der Polarität ereignet sich offenbar das, was gegen alle Vorstellung, aber dem Gedanken gemäss ist: dass Feindschaft eint, Freundschaft trennt. Dass des Empedokles Elemente nur Aggregrationszustände bedeuten, sieht man u. a. daraus, dass er im Menschen auch die Elemente wieder aufsucht, um daraus seine Beziehung zur Welt zu entnehmen; weil Freundschaft einet, so nimmt der Mensch auch Gleiches durch Gleiches wahr. Sturz fragm. III, v. 24—27. *Durch Erde schauen wir Erde, durch Wasser Wasser, durch Aether* (Luft) *den göttlichen Aether, durch Feuer vertilgendes Feuer, durch Liebe Liebe, Streit durch unseligen Streit.* Cf. Aristot. de an. *A*, 2. (p. 494, b, 8.). — Auch in der Erde (*χθών*) sucht er die Mischung der vier Elemente, sogar nach ihren Zahlenverhältnissen aufzuzeigen. Sturz fragm. II, v. 9. ff. — Die im Text stehenden Worte des Empedokles sollen sich der Lehre der Eleaten (s. d.) anschliessen, aber man sieht, Empedokles hat deren Gedankeninhalt nicht begriffen. Er will das Entstehen und Vergehen aufheben (wie die Eleaten), aber setzt an die Stelle die Mischung (s. d. folg. Anm.), hebt die Bewegung nicht auf; hätte er die Eleaten begriffen, so würde er wissen, dass mit Entstehen und Vergehen auch die Bewegung aufgehoben sei. — Da auch Herakleit lehrt: in dem Fluss des Werdens, sei Eins bleibend (§. 46.), so

sicht des Emped. Lehre auch hier aus, wie eine Vorstellung für den Gedanken des Herakleit. Die Widersprüche machen den Empedokles unklar. Cf. Aristot. de gener. et corr. *A*, 8. (p. 325, b, 16.). *Auf welche Weise nach Emped. Entstehen, Vergehen und Aenderung stattfindet, ist nicht klar.*

6) *Φύσις* Natur, das Reich immer neuer Erzeugung. Die Mischung und Lösung des Empedokles ist nicht im modern chemischen Sinne zu nehmen, sondern als Mengung und Trennung. In der chem. Mischung nämlich vergehn wirklich Entgegengesetzte in ein Entstehendes neues, bei der Mengung kommen sie zusammen, ohne das wahres Entstehen und Vergehen erfolgt, und es erfolgt etwa nur Veränderung des Aggregationszustandes (s. Anm. 5.), z. B. Zucker und Wasser, Wasser (als Dampf) und Luft. In dem Herakleit. Gedanken ist die wahre Mischung gerechtfertigt: Metall und Sauerstoff gehen zu Grunde durch ihre Freundschaft, indem nicht nachher, sondern zugleich durch den Gegensatz derselben ein neues entsteht: das Oxyd. Dasselbe Bewegungsprinzip ist in Bezug auf das Zugrundegehen (die eine Richtung) Freundschaft, in Bezug auf das Entstehen (die andere Richtung) Feindschaft. — Ueber den Empedokles cf. Aristot. de gen. et corr. *B*, 6.

7) Sturz Fragm. I, v. 69—77. Nach Herakleit, zeigt Emped, wie der Gegensatz an Allem ist, während er ihn vorher abtrennte (s. Text). Ein neuer Widerspruch. Hierzu cf. Aristot. de gen. et corr. *A*, 1. (p. 314, b, 16.; et ib. p. 315, a, 8.). — Man kann sich mit dem Empedokl. sehr viel zu schaffen machen, um alle bei ihm vorkommenden Widersprüche aufzuzeigen (wie Aristoteles an vielen Orten gethan), oder sich auch wohl die Mühe geben, sie ausgleichen zu wollen. Da aber der Gedankeninhalt der Empedokleischen Lehre bei Herakleit aufgetreten, so ist ein weiteres Eingehen in jene, als um dieses nachzuweisen, überflüssig. — Eine Menge gänzlich unphilosophischer, naturwissenschaftlicher Hypothesen, lassen sich noch anführen: der krystallartige Himmel (Achill. Tat. in Arat. c. 5. Lactant. XVII, b.), die Fixsterne enthaltend (Plut. Plac. II, 13.) und eiförmig (Stob. Ecl. Phys. p. 566.) Sonne, Mond und Sterne umschliessend, durch den Umschwung die Erde im Mittelpunkt haltend (Aristot. de coelo *B*, 13.); das von der Sonne dem Monde mitgetheilte Licht; die Bildung der Geschöpfe u. s. w. Cf. Fragm.

§. 51. *Fortsetzung.*

Empedokles ist kein selbständiger Philosoph. Der Gedankeninhalt seiner Lehre gehört durchaus dem Herakleit an, welchen er nur in bestimmteren Vorstellungen auseinanderhält, eben dadurch aber auch herabsetzt [1]). Dazu kommen einige der eleatischen [2]) und pythagoräischen [3]) Lehre angehörige Aeusserlichkeiten. Er schliesst sich den Physikern durch seine vier materiellen Prinzipe (Elemente) an.

1) Cf. den vorhergeh. §. und die Anm. Die älteren Schriftsteller, welche philos. Lehren berichten, haben wiederholt von Empedokles auf Herakleit verwiesen, und auch die Neuern haben die Einheit beider er-

kannt. Tennemann in seiner Gesch. der Philosophie (Theil I, S. 278, zweite Ausg.) sagt: *Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedokles aufstellte, ist herakleitisch.* Und sehr richtig zieht der Herausgeber Wendt die Stelle Plat. Soph. 242. als diejenige an, welche das Verhältniss des Emp. gegen Her. ausspricht. Beide werden hier den Eleaten entgegengesetzt, und es heisst (nach Schleierm. Uebers.): *Gewisse ionische* (Herakleit) *und sikilische* (Empedokles) *Musen haben aber bemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das Seiende sei Vieles und auch Eines und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen* (Herakleit), *die weiteren* (Empedokles) *aber lassen nach, dass sich diess immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreundet, dann wieder Vieles und sich selbst feindselig, erregt durch den Streit.* (Vergl. §. 50, 5. mit §. 47, 6.) — Ein sonderbarer Einfall ist es daher, dass Ritter (Gesch. der Philos.), die Physik des Empedokles durchaus von der der Eleaten ableitet. Zu solcher Entdeckung kommt er nur, indem er an der Aeusserlichkeit sowohl der empedokleischen als der eleatischen Lehre festhält, auf den Gedankeninhalt aber gar nicht eingeht.

2) S. §. 50, 5. Dazu kommt noch der (Eleatische) Unterschied zwischen Meinung und Wissen. Cf. Sturz. Fragm. III, v. 6. ff. Der aber auch bei Herakleit vorkommt, so wie die Lehre von der Trüglichkeit der Sinne. Sturz Fragm. II, v. 54. ff. Cf. §. 46, 1.

3) Seelenwandrung Sturz Fragm. III, v. 14. ff. I, v. 3. ff. Heiligkeit der Bohnen etc. ib. III, v. 27. ff.

§. 52. *Anaxagoras.*

Heinius dissertations sur Anaxagore in d. T. VIII. u. IX. der Histoire de l'Acad. Roy. de sciences et belles lettres de Prusse (p. 752—53.); deutsch in Hissmann's Magazin für Gesch. der Philos. V. Bd. S. 235. flg. — De Ramsay Anaxagoras en système qui prouve l'immortalité de l'ame par la matière du chaos, qui fait le magnetisme de la terre. à la Haye 1778. 8. — Fr. Aug. Carus Anaxagoras aus Klaz. u. sein Zeitgeist; in Fülleborn's Beitr. X St. u. dessen Diss. de Cosmo-theologiae Anaxagorae fontibus. Lips. 1797. 4. wieder abgedruckt in dessen Ideen zur Gesch. der Philos. — Jeronimus van Vries, het leven van den Wysgeer Anaxagoras in twe Verhandelingen. Amstd. 1806. 8. — Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras in Classic. Journal No. 33. p. 173—177. — J. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius sive de vita ejus atq. philosophia Disq. philos. hist. Gotting. 1821. 8. — Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt, omnia, collecta commentarioque illustrata ab Eduard Schaubach. Accedunt de vita et Philosophia Anaxagorae Commentationes duae. Lips. 1827. 8. — Anax. Claz. et Diog. Apollon. fragm. disp. et illustr. a. W. Schorn. Bonnae, 1829. — G. de Vries Exercitationes de homoiomeria Anaxagorae. Ultrajecti 1692. 4. — Georg. Nic. Wiener brevis explicatio doctrinae Anaxagorae Clazomenii de rerum omnium primordiis eorumque sic dictis homoiomeriis. Wormat. 1771. — Batteux conjectures sur le système des homeomèries ou parties similaires d'Anaxagore. Vergl. mit developpement d'un principe fondamental de la physique des anciens etc. in den Memoires de l'Acad. des Inscript. T. XXV. und Hissmann's Magazin III. B. S. 153 flg. u. 191 flg. — Gerh. Eilers Commentatio de Anaxagorae sententia: τον νουν εινα παντων

αιτιον. Frcof. ad M. 1822. 8. — Vergl. Godofr. Poucquet §. 33. ferner H. Ritter §. 32. und die Lit. §. 30.

Anaxagoras der Klazomenier geb. 500 v. Chr. [1]), stammte aus einer reichen und vornehmen Familie; vernachlässigte und verliess aber seine ererbten Ansprüche und Güter und ergab sich der Wissenschaft [2]), namentlich der eifrigen Naturbetrachtung [3]). Er machte lange Reisen [4]), und kam so auch nach Athen [5]). An ihn schloss sich als Freund und Schüler Perikles an, dessen Einfluss ihn befreite, als ihn die Athener zum Tode verurtheilen wollten [6]). Auch Euripides [7]), Archelaos [8]), Sokrates [9]), Empedokles [10]), Thukidides [11]) u. a., werden als Schüler des Anax. genannt. Gewiss scheint, dass er in Athen lehrte und viele angesehene Zuhörer hatte [12]). Er wird den ionischen Philosophen zugezählt und *φυσικός*, ja *φυσικώτατος* genannt [13]). Auch gab man ihm den Beinamen *Νοῦς* [14]) seiner Lehre wegen (S. d. Folg.). Von seiner Kenntniss der Natur werden Beispiele angeführt [15]). Vom Alter und Mangel gedrückt, ging er damit um, seinem Leben ein Ende zu machen, wurde aber von Perikles gerettet [16]). Die Athener klagten ihn des Frevels gegen die Götter an. Er wurde in das Gefängniss geworfen und musste nach Lampsakos entfliehen, wo er um 425 starb [17]). Die Lampsaker feierten sein Andenken durch Feste [18]). Berühmt war sein Buch über die Natur, aus dem uns Simplikios Fragmente überliefert hat [19]).

1) Ol. 70. Diog. Laert. II. §. 7. Cf. Schaubach Anax. p. 15. — Klazomenä eine der zwölf ionischen Städte in Kleinasien.

2) Diog. Laert. II, §. 6. f. cf. Plat. Hipp. maj. p. 283, a. — Plut. Pericl. T. 1. p. 403. ed. Hutten. — Philo de vit. cont. p. 473. Cf. Aristot. Eth. ad Nic. *Z*, 7.

3) Diog. Laert. II, §. 7. 10. — Aristot. Eth. ad Eudem. *A*, 4. 5. Eth. ad Nic. *K*, 9. Cf. Cic. de orat. III, 15.

4) Val. Max. VIII, 7, b, 6. *Heimgekehrt rief er beim Anblick seiner unangebauten Güter: Mir wäre nicht geholfen, wären nicht diese zu Grunde gegangen!*

5) Diog. Laert. II, §. 7. Cf. Schaubach Anax. pg. 14.

6) Diog. Laert. II, §. 13. — Diod. Sic. XII, 39. Tom. I. pg. 803. ed. Wesseling. — Plut. Pericl. 4. p. 383 ff. T. 1. ed. Hutten. — Plat. epp. 2, p. 311. — Quinct. Inst. Orat. XII, 2. — Plat. Phaedr. p. 270. Alcib. 1, p. 118. — Cic. Brut. 2. de Orat. III, 34.

7) Diog. Laert. II, §. 10. 45. — Diod. Sic. I, 7. pg. 11. ed. Wesseling. — Gell. N. A. XV, 20. — Cic. Tusc. Quaest. III, 14.

8) Diog. Laert. Proöm. 14. Ib. II, §. 16. IX, §. 41. — Cic. Tusc. Quaest. V, 4. Cf. Schaubach Anax. p. 22.

9) Euseb. Praep. evang. XV, 16. — Diog. Laert. II, §. 19. 45. Cf. Schaubach Anax. p. 25.

10) Diog. Laert. VIII, §. 56. Cf. §. 49.

11) Marcell. vita Thuc. p. 4. ed. Duker.

12) Es wird von Anaxagoreern gesprochen. Plat. Cratyl. p. 409. — Plut. plac. phil. IV, 3. — Aristot. de gen. et corr. *A*, 1. Meteor. *A*, 8. — Sext. Emp. adv. Math. X. p. 318. etc.

13) Sext. Emp. adv. Math. VII, p. 90. — Plut. Pericl. T. I. p. 384. ed. Hutten. — Er wird (wohl fälschlich) Schüler des Anaximenes genannt Cic. de Nat. DD. I, 11. Cf. Diog. Laert. II, §. 6. et Menag. Adn. Simpl. in Arist. Phys. f. 6, b. — Die Lehre des Anax. von νοῦς führt Aristot. Met. *A*, 3. fin. nach einer Sage auf den Klazomenier Hermotimos zurück. Ueber ihn F. A. Carus in Fülleborns Beitr. St. IX.

14) Diog. Laert. II, §. 6. — Plut. Pericl. p. 383.

15) Er soll das Herabfallen eines Steines vom Himmel bei Aegos Potamos vorhergesagt haben Diog. Laert. II, §. 10. — Plin. hist. nat. II, 58. — Plut. Lysand. 12. T. III p. 143 ff. ed. Hutten. — Cf. Plut. Nic. 23. T. III, p. 391. — Auch Mathematiker: Quadratur des Zirkels, Perspective des Theaters etc. Cf. Vitruv. VIII, 11. O. Müller Aeginet. p. 104. Plut. de Exil. fin. Stob. Ecl. phys. p. 560. Orig. Phil. c. 8.

16) Plut. Pericl. 16. T. I. p. 404.

17) Ol. 88. — Die Nachrichten weichen von einander ab. Diog. Laert. II, §. 12. Cf. Schaubach Anax. p. 49 ff. — Carus, Anax. u. s. Zeitgeist in s. Ideen z. Gesch. d. Ph. S. 453 ff. — Meiers u. Schönemanns Att. Process. S. 303. f. Plut. Apol. Socr. p. 26. gibt als Grund an, *weil er gesagt, die Sonne sei ein Stein, der Mond eine Erde.* — Diog. Laert. II, §. 14. 15. 16. Cf. Euseb. Praep. Ev. X, 14. p. 504. Cic. Tusc. Qu. I, 43. etc.

18) Cf. Ael. Var. hist. VIII, 19. ib Perizon.

19) Hat nur Ein Werk geschrieben. Diog. Laert. I, §. 16. Cf. Aristot. de Plant. *A*, 2. — Vitruv. VIII, 11. — Simpl. in Phys. Aristot. f. 8.

§. 53. *Fortsetzung.*

Die Lehre des Anaxagoras ist folgende. ***Alle Dinge*** (χρήματα) ***waren von Anfang zugleich*** (ὁμοῦ), ***unendlich an Menge*** (πλῆθος) ***und Kleinheit. Denn auch das Kleine war unendlich. Und von Allem, was zugleich war, war nichts deutlich aus Kleinheit. Denn Alles umfing Luft und Aether die beide unendlich sind. Als die grössten sind diese nämlich in Allem sowohl nach Menge als nach Grösse*** [1]). ***Luft und Aether werden abgeschieden von dem das Viele Umfassenden*** (περιέχον) ***und dieses Umfas-***

sende ist unendlich an Menge (πλῆθος) [2]). *Wenn sich dieses so verhält müssen Viele und Allerlei* (παντοῖα) *in Allen vereinigten sein, und aller Dinge Saamen, welche allerlei Formen (Arten* ἰδέας) *und Farben und Zustände* (ἰδοιάς *affectiones) haben* [3]). *Kein Ding wird weder, noch vergeht es, sondern von den seienden Dingen wird es gemischt und abgeschieden; und so möchte man richtig das Werden Gemischtwerden, und das Vergehen Abgeschiedenwerden nennen* [4]).

1) Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. f. 33, b. Unter Aether scheint Feuer zu verstehen zu sein. Cf. Aristot. de Coelo *A*, 3. (p. 270, b, 24. et Simpl. ad l.) *Γ*, 3. (p. 302, b, 3.).

2) Fragm. bei Simpl. l. c. Das περιέχον erinnert an Herakleit (§. 46, 1. 47, 8.). Luft und Aether (Feuer) sind dem Anaxagoras nicht einfache Urstoffe wie dem Empedokles, sondern Abgeschiedenes (die nähere Vorstellung von der Entstehung der Dinge s. im folg.) aus dem περιέχον, welches unendlich an Menge d. h. der Urstoffe. Aristot. de Coelo *Γ*, 3. (p. 302, a, 28 ff.): *Anaxagoras spricht im Gegensatz gegen Empedokles über die Elemente Dieser nämlich sagt Feuer und Erde und die zu diesen gehörigen* (Luft und Wasser) *seien die Elemente der Körper und Alles sei aus diesen zusammengesetzt, Anaxagoras aber im Gegentheil: die Homoiomeren (s. d. folg.) seien Elemente (nämlich z. B. Fleisch, Knochen u. jedes der Art), Luft aber und Feuer seien Gemisch von diesen und von allen andern Saamen; denn es sei* (bestehe) *ein jegliches dieser aus unsichtbaren Homoiomeren Aller zusammen* Simpl. f. 27, b. 148, b. Aristot. de coelo *A*, 3. (p. 270, b, 22 ff.) Meteor. *A*, 3. (p. 339, b, 21 ff.). Cf. d. folg. Anm.

3) Fragm. bei Simpl. l. c. Diese *aller Dinge Saamen* sind die berühmten Homoiomeren (ὁμοιομερῆ, ὁμοιομερῆ στοιχεῖα), wie sie von Aristoteles, Simplikios und allen andern Quellenschriftstellern an vielen Orten genannt werden. In den Fragmenten des Anaxagoras wird dieses Wort zwar nicht gefunden, aber Simpl. in phys. Arist. p. 258, a. sagt ausdrücklich: τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ Cf. Stob. Eclog. phys. I, 11, 12. p. 296 ed. Heeren. — Plut. plac. phil. I, 3. Ὁμοιομερῆ sind die Urtheilchen selbst, ὁμοιομέρεια ist die Urtheiligkeit, das Dasein der Urtheilchen. Daher ist die ὁμοιομέρεια das principium rerum (Lucret. I, 835.), und da jeder Stoff seine eigene ὁμοιομέρεια hat: ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο Plut. de plac. Phil. I, 3. cf. Stob. Eclog. ph. p. 296.). Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen ὁμοιομερῆ und ὁμοιομέρεια aus der Vergl. von Aristot. de Gen. et Corr. *A*, 1.: τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἕκαστον συνώνυμον τὸ μέρος ἐστί und Simpl. in Phys. Aristot. f. 34. b.: ἔνεστι ἄρα ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ αἷμα, καὶ χρυσὸς καὶ μόλυβδος καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ λευκόν, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀναίσθητα ἡμῖν ἐστίν, ὄντα πάντα ἐν πᾶσι. Die Verwechslung der Sache selbst und des abstracten Begriffs derselben liegt aber so nah, dass sie vielfach geschehen musste. Diese ὁμοιομερῆ sind dasselbe was χρήματα und σπέρματα genannt wird, und sind wohl zu unterscheiden von den wirklich uns umgebenden Dingen. Diese nämlich bestehen nicht aus einer Art von Homoiomeren, sondern aus allen Arten, so dass sie nur nach der in

grösster Menge in ihnen enthaltenen Art genannt werden. Cf. Simpl. in Phys. Arist. f. 34, b. — Hier und Simpl. in Arist. Phys. p. 106, a. Arist. de gen. Anim. *A*, 18. (p. 723, b.) wird auf das Vorhandensein von Allem in Jedem aus dem Umstand geschlossen, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werde (Aristot. phys. *A*, 4), und dass dieselbe Nahrung sehr Verschiedenes nähre; wie der gemeine Mann noch jetzt die Vorstellung hegt: die Ernährung des Menschen gehe so vor sich, dass in den Nahrungstoffen Blutttheilchen, Fleischtheilchen u. s. w. enthalten wären, welche zur Vermehrung des Fleisches, Blutes u. s. w. dienten. - Aus den angeführten Stellen, namentlich der im Text aufgenommenen und Aristot. de Gen. et Corr. *A*, 1. (cf. Joann. Grammat. ad h. l. p. 3, a. fin. ff. und andre Stellen bei Schaubach p. 88.) sieht man, dass die ὁμοιομερῆ je nach der Art verschieden sind, aber obschon wegen der Kleinheit verschwindend, doch jedes seiner Art Eigenschaften sämmtlich in sich vereinigt, und dass sie höchst mangelhaft bezeichnet sind als *particulae similes inter se* Cic. Quaest. Acad. IV, 37. *Die Aehnlichkeit bezieht sich nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive).* Tennem. Gesch. d. Phil. I, 310. Schon der Ausdruck σπέρματα drückt ein derartiges Verhältniss aus. — Vergl. noch das Fragm. bei Simpl. in Aristot. phys. 33, b: *Vor der Scheidung* (durch den Verstand s. d. folg.), *als alle zugleich waren, war keine Farbe deutlich. Denn es hinderte die Mischung aller Dinge des Feuchten und Trockenen, des Warmen und Kalten, des Glänzenden und Dunklen, der vielen darin seienden Erde und des an Menge unendlichen Saamen, die einander nicht glichen. Denn auch im Uebrigen glich keines dem andern.* — Die Urtheilchen sind unendlich klein (s. oben), dadurch gehen sie in Eins zusammen, so dass in der That nicht Ein einfaches existirt, d. h. kein Urtheilchen für sich, sondern stets alle zugleich ὁμοῦ. Dieses Zugleichsein hat auch nicht aufgehört, denn bei der Scheidung wird *nichts als anderes vom anderen geschieden* (Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. p. 38, a. Cf. ib. 37, b. 35, a.: Ἀλλ' ὅπερ περὶ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ).

4) Fragm. bei Simpl. in Aristot. Phys. 34, b. Da es kein Entstehen und Vergehen gibt, so ist das All sich stets gleich, nie mehr noch weniger Cf. Fragm. bei Simpl. in Aristot. Phys. 33, b.

§. 54. *Fortsetzung.*

In Jeglichem ist Theil eines Jeglichen, ausser des Verstandes (Νοῦς, Gedanke)[1]. ***Das Uebrige hat einen Theil von Jeglichem, der Verstand aber ist unendlich und Herr seiner selbst, und mischt sich mit keinem Dinge, sondern er ist allein derselbe für sich selbst. Denn wenn er nicht für sich selbst wäre, sondern mit irgend einem andern sich mischte, so würde er an allen Dingen theilhaben, weil (wie gesagt wurde) in Jeglichem ein Theil von Jeglichem ist, und die Gemischten hinderten ihn, dass er keines Dinges mächtig wäre gleich einem allein für sich seienden. Es ist das feinste aller Dinge und das reinste,***

und hat Kenntniss (γνώμη) *über Alles, und vermag das Grösste. Was Seele hat mehr und weniger, Alles beherrscht der Verstand. Auch jeglichen Umschwung* (Kreisbewegung περιχώρησις) *beherrscht der Verstand, so dass er den Umschwung bewirkt. Und zuerst begann er von dem Kleinen umzuschwingen, dann schwingt er (treibt um im Kreise) mehr und wird immer mehr umschwingen. Was gemischt wird, was abgeschieden und was ausgeschieden wird, Alles erkennt der Verstand. Was zukünftig war und was war und was jetzt ist und was sein wird, Alles ordnete* (διεκόσμησε) *der Verstand, und diesen Umschwung, welchen jetzt die Gestirne durchlaufen, und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgeschiedenen. Der Umschwung selbst aber bewirkte das Abscheiden, und es ward abgeschieden von dem Dünnen das Dichte, und von dem Kalten das Warme, und von dem Dunklen das Helle, und von dem Flüssigen das Trockne. Viele Theile vieler Dinge sind. Durchaus* (völlig) *wird aber nichts abgeschieden als Anderes vom Anderen, ausser dem Verstande. Der Verstand ist völlig gleichartig* (πᾶς ὁμοιός), *sowohl der grössere als der kleinere. Kein Anderes ist aber gleichartig einem Anderen, sondern was als Meistes in irgend einem ist, das ist und war das Deutlichste in einem Jeglichen* [2]).

1) Fragm. bei Simpl. in Aristot. phys. f. 35, a. Es heisst weiter: *Es gibt, welchen auch Verstand ist*, — nämlich die lebenden Wesen, wo νοῦς mit ψυχή verwechselt wird. Darauf bezieht sich des Aristoteles Tadel. De anima *A*, 2. (p. 404, b, 1 ff.) *Anaxagoras aber spricht minder deutlich über sie* (νοῦς *und* ψυχή); *denn oft nennt er den Verstand die Ursache von dem was schön und recht, dann aber wieder sagt er, derselbe sei die Seele, denn er herrsche in allen Lebendigen, grossen und kleinen, geehrten und mindergeachteten.* Ib. (p. 405, a, 14 ff.): *Anaxagoras scheint zwar Seele und Verstand als verschiedene zu bezeichnen, er bedient sich aber beider wie Einer Natur, ausser dass er den Verstand vorzugsweise als Anfang von Allem setzt* (nämlich weil die von ihm bewirkte Bewegung der Grund des zu Standekommens von Allem ist). Cf. Plat. Kratyl. p. 400.; und das im Text folg.

2) Fragm. bei Simpl. in phys. Aristot. f. 33, b. 35, b. 67, a. 38, a. 39, a. — Cf. Aristot. de anim. *A*, 2. (p. 405, a, 16.): *Anax. sagt der Verstand allein sei unter den Seienden einfach und unvermischt und rein. Er schreibt aber beides demselben Anfang zu, das Erkennen und das Bewegen, sagend der Verstand bewege das All.* — Simpl. in Phys. Aristot. f. 285. — Aristot. Phys. VIII, 5. (p. 256, b, 24 ff.): —— *Anax.*

macht den Verstand zum Anfang der Bewegung, so dass er allein unbewegt seiend bewege und unvermischt seiend herrsche. — Plat. Kratyl. p. 413.: *Der Verstand, sagt Anax., sei selbstherrschend, und mit nichts vermischt, ordne er, die Dinge, durch alle hindurchgehend.* Aristot. de anima *Γ*, 4. (p. 429, a, 18 ff.): *Nothwendig muss der Verstand, da er Alles erkennt, unvermischt sein, wie Anax. sagt, damit er herrsche, das heisst damit er erkenne.* — Fragm. bei Simpl. f. 67.: *Nachdem der Verstand zu bewegen begann, schied er von dem bewegten All ab, und wie viel der Verstand bewegte, das alles schied er; der Umschwung aber des Bewegten und Geschiedenwerdenden Bewirkte vielmehr* (immer mehr) *Scheidung.* — Der νοῦς des Anaxagoras ist, wie man sieht, nicht subjectiv zu nehmen, sondern objectiv: der in der Welt waltende Verstand. Er ist es, welcher das ὁμοῦ scheidet und daraus die unterschiedenen Gebilde schafft. (Diog. Laert. II, §. 6. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6.). Νοῦς ist Geist, oder Vernunft übersetzt worden, beide Worte drücken aber zu viel aus, denn sie enthalten die Prätension das allein Wahre und Wirkliche zu sein, welche im νοῦς nicht liegt. Νοῦς ist Gedanke, Verstand. So hat ihn auch Aristoteles begriffen, wenn er sagt Met. *Λ*, 10. (p. 1075, b, 8 ff.) ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, d. h. im νοῦς liegt der Begriff des Zweckes (des Wesswegen), wie im Verstande. Spätere haben gesagt, Anax. habe den νοῦς als Gott bezeichnet (cf. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. Stob. Eclog. Ph. p. 56. Cic. Acad. Qu. IV, 37 u. a.), das ist aber nur die unphilosophische Auffassung und Ausdrucksweise. Des Anaxagoras νοῦς ist nicht ausser und über der Welt, er ist *eines der Dinge* (χρήματα). Bedeutend ist, worauf auch Aristoteles in den oben angef. Stellen aufmerksam macht, dass Anax. in denselben Anfang das Bewegen, Erkennen, Herrschen setzt. Erkennen ist: sich bemächtigen, ist sich bewegen. So ist angedeutet die später von Aristoteles (s. d.) ausgebildete Lehre (insonderheit wenn man wie Simpl. die ὁμοιομ. als die εἴδη fasst), dass alles Werden (Bewegen) der Dinge und alles Erkennen derselben Einen Weg nehme: zum Begriff zu gelangen, oder w. d. dass der Begriff (zugleich νοῦς und Zweck) dargestellt werde sowohl im Werden der Dinge, als in deren Erkenntniss. — Man hat sich ferner gestritten ob der νοῦς materiell zu nehmen oder nicht, die alten Philosophen kannten solchen Unterschied nicht und Anaxagoras spricht ihn nicht aus, aber er macht ihn unwillkührlich. Er spricht wie die früheren (alle Physiker) von den Prinzipien ἐν ὕλης εἴδει, aber indem sie nichts anderes als Gedanken aussprechen, ist was sie meinen nicht ὕλη. Dass Anaxagoras unterschied: die (materielle) Welt der ὁμοιομερῆ und den νοῦς, beide gegen einander stellte, ist das Bedeutende in seinen Lehren, aber er ist über den blossen Unterschied und die nackte Bestimmung, dass jene das Bewegte, dieser das Bewegende sei, nicht hinweggekommen, hat weder bestimmt, worin der Unterschied liege, noch wie die Bewegung erfolge. Vielmehr stellt er im Obigen den νοῦς mit dem Materiellen zusammen, ihn nur durch Superlative auszeichnend. Diese Mängel des Anaxagoras haben schon Platon und Aristoteles gekannt. Jener im Phädo 97 ff. lässt den Sokrates im Gefängniss sprechen, wie folgt: — *Sondern als ich einmal aus einem Buche, wie es hiess von Anaxagoras, hörte, welcher erkannte und sagte, dass der Verstand* (νοῦς) *der Ordner und die Ursache von Allem ist, so freute ich mich über eine solche Ursache und meinte es verhalte sich auf gewisse Weise gut, dass der Verstand die Ursache von Allem sei; und gedachte, wenn dieses sich so verhält, so werde der ordnende Verstand Alles ordnen und Jegliches so stellen, wie es sich am besten verhält. Wenn nun jemand die Ursache von einem Jeglichen suchen wollte, wie es entsteht oder vergeht, oder ist, so müsse er nur dies von demselben finden, wie es ihm am*

besten ist zu sein, oder sonst etwas zu leiden oder zu leisten. Hiernach (ἐκ τοῦ λόγου τούτου) käme es dem Menschen, nichts Anderes im Auge zu haben, sowohl in Bezug auf sich selbst, als in Bezug auf das Andere, denn das Trefflichste und Schönste; ein solcher müsse dann nothwendig auch das Schlechtere wissen, denn beider Erkenntniss sei dieselbe. Dieses überlegend, glaubte ich erfreut einen Lehrer der Ursache von dem Seienden nach dem Verstande mir gefunden zu haben, den Anaxagoras, und er werde mir sagen, zuerst: ob die Erde platt oder rund sei; dann aber werde er die Ursache und Nothwendigkeit auseinandersetzen, angebend das Bessere und dass es ihr besser sei so zu sein. — — — Denn nimmer meinte ich, dass der welcher gesagt, von dem Verstand werde diess geordnet, irgend eine andere Ursache hineinbringen werde, als dass es sich so am besten verhalte, wie es ist. Indem er nun für Jegliches den Grund angebe, und für Alles gemeinschaftlich, glaubte ich werde das einem Jeden beste und das Allen gemeinsame Gute auseinandergesetzt werden. Und nicht um Vieles hätte ich diese Hoffnung aufgegeben, sondern in aller Eile ergriff ich die Bücher und las sie so schnell als möglich durch, um auf schnellste das Beste und das Schlechtere zu erkennen. Von der wunderbaren Hoffnung fiel ich, o Freund, ganz herunter, als ich fortschritt und las und sah, dass der Mann von dem Verstand nirgends Gebrauch macht, auch nicht irgend welche Gründe anführt, zur Ordnung der Dinge aber Lüfte und Aether und Wasser als Gründe angibt und anderes Vieles und Thörigtes. Und es schien mir ihm ähnlich gegangen zu sein, wie wenn einer sagte, Sokrates thue Alles was er thue aus Verstand, und nachher um die Ursachen von einem jeden was ich thue anzugeben, sagte erstens, dass ich deswegen jetzt hier (im Gefängniss) *sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist, und die Knochen dicht sind, und getrennt von einander Gelenke haben u. s. w, vergessend die wahren Ursachen anzugeben, dass nachdem es den Athenern besser geschienen mich zu verurtheilen, deswegen es auch mir wiederum besser geschienen hat hier sitzen zu bleiben, und gerechter, bleibend mich der Strafe zu unterziehen, welche sie angeordnet haben; da beim Hunde, wie ich meine, längst diese Sehnen und Knochen zu Megara oder bei den Boiotern wären, getragen von der Meinung des Besten, wenn ich es nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davon zu laufen, mich der Strafe zu unterziehen, welche der Staat angeordnet hat u. s. w.* — Den gleichen Tadel spricht Aristoteles aus Met. *A*, 4. (p. 985, a, 18 ff.) *Anaxagoras bedient sich des Verstandes wie einer Maschine zur Weltschöpfung, und wenn er in Verlegenheit ist nach welcher Ursache aus Nothwendigkeit etwas ist, so zieht er sie heran, im übrigen führt er eher Alles was geworden, als Ursache an, als den Verstand.* — Andere krit. Stellen des Aristoteles über Anaxagoras s. Phys. *A*, 4. (p. 187, b, 10, 30.; 188, a, 2.); de Coelo *Γ*, 4.; Met. *Γ*, 7.; Phys. *Γ*, 4.; ib. *Θ*, 1. u. a. Wie sich des Anaxagoras Prinzipe auf zwei reduciren: das Eins und das Unbestimmte, und so in ihm ein fernerer Fortschritt der Philos. begründet sei, zeigt Aristot. Met. *A*, 8. (p. 989, a, 33 ff.). Als Beleg für den angegebenen Vorwurf des Platon und Aristoteles kann angeführt werden, was Aristoteles berichtet de Part. Anim. *Δ*, 10. (p. 687, a, 7.). *Anax. sagt, der Mensch sei, weil er Hände habe, das φρονιμώτατον τῶν ζῴων.* (Cf. Plut. de fort. p. 98.). Es wird das äusserliche Mittel (ohne welches kein Thun möglich wäre) mit dem wahren (inneren) Grunde verwechselt. (S. die Fortsetzung der angef. Stelle aus Platons Phaedon). — Eigenen νοῦς (für ψυχή) scheint Anax. allem Organischen zugeschrieben zu haben, daher auch den Pflanzen cf. Aristot. de plant. *A*, 1. (p. 815, a, 15.; b, 16). — Als Beispiele

wie wenig Anax. vom νοῦς bei der Weltbildung Gebrauch machte, ganz äusserlich verfahrend cf. Fragm. bei Simpl. f. 38, b, (33, b.). — Diog. Laert. II, §. 8. 9. — Plut. Plac. phil. III, 16. — Orig. Philos. c. 8. u. v. a. — Eigenthümliche Meinungen des Anax. sind: dass es keinen leeren Raum gebe, (cf. Aristot. phys. *Γ*, 6. ib. 4. Simpl. in phys. Aristot. f. 106, b.; 37, b.; 38, a.); dass die Erde eine Scheibe sei, im Mittelpunkt der Erde vom Widerstand der von ihr abgeschlossenen Luft getragen, (Simpl. in Aristot. de Coelo f. 91, a. b. in Phys. f. 87, b. Aristot. de Coelo *B*, 13.); dass Sonne, Mond und Sterne feurige Steine seien, miteingeschlossen in die Umschwingungen des Aethers, (Orig. Philos c. 8. — Plut. Lysand. c. 12. — Diog. Laert. II, §. 12. — Plut. Plac. III, 13.); dass der ganze Himmel voll von Steinen, Erde und vielen anderen seelenlosen Körpern sei, (Plat. de legg. XII, p. 967.); dass der Mond sein Licht von der Sonne habe, (Plat. Kratyl. p. 409.; cf. Olymp. in Meteor. f. 15, b.); dass die Milchstrasse Erscheinung selbstleuchtender Sterne, ungestört durch das Licht der Sonne sei, (Aristot. Met. *A*, 8. Olymp. f. 15, b.) u. a. dergl. Wichtiger für Philos. ist eine von Aristoteles mitgetheilte Aeusserung, weil sie den Anaxagoras mit den Sophisten in Verbindung stellt Metaph. *Γ*, 5. (p. 1009, b, 25.): *Auch vom Anaxagoras wird eine Aeusserung gegen einige Freunde erwähnt: dass ihnen die Dinge (ὄντα) solche sein werden, als welche sie dieselben nähmen.* (Vielleicht weil Alles in Allem, kann man Alles in Allem finden). Näher steht er den Sophisten noch dadurch, dass der νοῦς nur subjectiv genommen zu werden braucht, um den Menschen zum Maass der Dinge zu machen (s. d. Sophisten). Auch soll Anax. gesagt haben, (Sext Emp. adv. Math. VII, 90.): *Wegen der Schwäche der Sinne, sind wir nicht im Stande die Wahrheit zu entscheiden* (das Wahre, die Urtheilchen, wird wegen der Kleinheit nicht wahrgenommen), — und (ib. 91.) der λόγος sei das κριτήριον. Auf Gründe gestützt gegen die Sinneswahrnehmung, stellte Anax. den paradoxen Satz auf: der Schnee sei schwarz, weil das Wasser schwarz. (Cic. Quaest. Acad. IV, 31. Sext. Emp. Hypot. I, 33.). — Aristot. Eth. Eudem. *A*, 5. (p. 1216, a, 10 ff.): *Das Leben ist nach Anax. zu wählen*, (hat einen Werth): *um den Himmel und die Ordnung in der ganzen Welt anzuschauen.*

§. 55. *Fortsetzung.*

Der grosse Fortschritt, den die Philosophie durch Anaxagoras gemacht, liegt darin: dass er zuerst dem objectiven Verstand als das in der Welt Thätige von den endlichen Dingen unterschied, und damit nicht nur das Prinzip der Bewegung, sondern auch des Zweckes aussprach, obgleich er selbst, eine genauere Einsicht in das Wesen des Verstandes, namentlich in der letzten Beziehung nicht besass[1]). So bestätigt sich das Urtheil des Aristoteles: *Als einer sagte (Anaxagoras), der Verstand sei, wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung, so erschien er wie ein Nüchterer (νηφων) gegen die früheren unbesonnen (εἰκῆ) Re-*

denden[2]). Aber auch *Anaxagoras führt nur* (indem er zwei Prinzipe des Stoffs und der Bewegung angibt) *vielfach gute Schläge, aber spricht, wie wenn er nicht wüsste, was er spricht, denn er bedient sich dieser Prinzipe gar nicht oder wenig*[3]).

1) S. §. 54, 2. Die angeführte Stelle Aristot. de anima *A*, 2.: πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, zeigt, dass Anax. das Prinzip des Zweckes geahnt habe, obschon er es fallen liess.

2) Aristot. Met. *A*, 3. (p. 984, b, 15.).

3) Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, a, 10 ff.) diess Urtheil bezieht sich auch auf die übrigen, die zuerst von einem Prinzip der Bewegung geredet: Herakleit, Empedokles, und vielleicht Parmenides, insofern er gewissermassen zwei Ursachen setzt (s. d.).

§. 56. *Archelaos.*

Archelaos ein Milesier oder Athener[1]), Physiker genannt[2]), und Schüler des Anaxagoras[3]), soll in Lampsakos, nachher in Athen gelehrt haben[4]), und Lehrer des Sokrates gewesen sein[5]). Im Wesentlichen folgt derselbe der Lehre des Anaxagoras[6]), welches wahrscheinlich der Grund ist, warum weder Platon[7]), noch Aristoteles seiner erwähnen. Theophrastos hat ein (untergegangenes) Buch über ihn geschrieben[8]).

1) Diog. Laert. II, §. 16. cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 14. — Clem. Alex. Cohort. p. 44. — Simpl. in phys. f. 6, b. — Plut. plac. I, 3. — Orig. philos. c. 9. — Diogenes Laert. l. c. erzählt: *er habe zuerst* (falsch!) *aus Ionien die physische Philosophie nach Athen gebracht.*

2) Diog. Laert. l. c.

3) Simpl. l. c. — August. de Civ. Dei. VIII, 2. Cic. Tusc. V, 4. — Das beste Zeugniss, wie nah er dem Anaxagoras gestanden, gibt seine Lehre.

4) Euseb. praep. ev. X, 14.

5) Nur spätere Schriftsteller geben diess an. Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. — Cic. Tusc. l. c. — Simpl. in phys. fol. 6, b. fine.

6) Simpl. l. c.: *Er gab dieselben Prinzipien an, wie Anaxagoras; diese sagen nun es gebe an Menge unendliche und verschiedene* (ἀνομοιογενεῖς d. h. die nicht etwa Umwandlungen einer und derselben Substanz sind) *Prinzipien, indem sie als Prinzipien die Homoiomerien setzten.* Cf. id. de Coelo f. 148. b. — Clem. Alex. Cohort. p. 44. — Diog. Laert. X, 12. — Doch führt ihn Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. unter denen auf, welche die Luft als Prinzip angegeben haben sollen, und dieselbe Angabe findet sich Plut. plac. I, 3. Cf. Stob. Ecl. phys. p. 298. und p. 56. — Orig. philos. c. 9. sagt von ihm: *Dieser gab die Mischung des*

Stoffes (ὕλη) *ähnlich wie Anaxagoras an, die Prinzipien aber eben so. Derselbe aber es sei in dem Verstande zugleich eine gewisse Mischung vorhanden; es seien als Prinzipe der Bewegung von einander abzuscheiden das Warme und das Kalte, und das Warme bewege, das Kalte aber ruhe.* Cf. Stob. Ecl. phys. p. 56. — Diog. Laert. II, §. 16. Damit wäre der Gedanke aus der Lehre des Anaxagoras wieder ausgetrieben worden, welches oft von den Schülern geschehen, um die Lehre des Meisters populär zu expliciren. Simpl. in phys. f. 6, b. fine. sagt: *und Archelaos sucht etwas Eigenes in das Werden der Welt und das Uebrige zu bringen.* — Auf eine bedeutende Weise wird Archelaos mit der weiteren Fortbildung der Philosophie in Verbindung gesetzt durch Diog. Laert. l. c.: *Er scheint aber auch die ethische Philosophie gefasst zu haben. Nämlich auch über die Gesetze und das Schöne und Gerechte hat er philosophirt, von welchem nehmend Sokrates, weil er weiter ging, selbst für den Erfinder* (der ethischen Philosophie) *genommen wurde.* (Wenn man nämlich statt der verdorbenen Worte εἰς τὸ εὑρεῖν ὑπελήφθη liest αὐτὸς εὗρ. ὑπ.). — Ueber die der Lehre des Anaxagoras entsprechenden naturwiss. Ansichten des Archelaos s. Diog. Laert. II, §. 17. Orig. Philos. c. 9.

7) Die Worte Plat. Krat. p. 242.: *Ein Anderer gibt zwei an, Feuchtes und Trocknes oder Warmes und Kaltes, und bringt sie zusammen und stattet sie aus;* sollen sich nach Heindorf auf Archelaos (cf. vor. Anm.) beziehen. — Auch Xenophon gedenkt seiner nicht.

8) Diog. Laert. V, §. 42.

§. 57. *Leukippos und Demokritos.*

Demokrits physische und ethische Fragmente gesammelt von Stephanus und noch vollständiger von Orelli (opusc. graec. sententiosa I. p. 91 ff). — J. Chrys. Magneni Democritus revivisoens sive vita et philosophia Democriti. Lugd. Bat. 1648. Hag. Com. 1658. 12. — J. Gen deri Democritus, Abderita philosophus accuratissimus, ab injuriis vindicatus et pristinae famae restitutus Altd. 1665. 4. — Nic. Hill de philos. Epic., Democr. et Theophr. Genev. 1699. 8. — J. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti theologia Cob. 1718. 4. — Gottl. Fridr. Jenichen Progr. de Democrito philosopho. Lips. 1720. 4. — Godofr. Ploucquet de placitis Democriti Abderitae Tub. 1767. 4. und in dessen Commentationibus philos. sel. — Burchard de Democriti de sensibus philosophia. Mindae. 1830. — Fel. Papencordt de Atomicorum doctrina commentationes, spec. primum. Berol. 1832.

Leukippos und Demokritos, wegen ihrer Lehre die Atomisten [1]) genannt, scheinen in ihren Ansichten ganz übereingestimmt zu haben [2]), und gewöhnlich wird Leukippos als Lehrer, Demokritos als Schüler angenommen [3]). Von des Leukippos Lebensverhältnissen haben wir nur wenige und unzuverlässige Nachrichten. Einige nennen ihn einen Eleaten, andere einen Abderiten, andere einen Melier und noch andere endlich einen Milesier. Mit den Eleaten wird er auch als angeblich Schüler des Parmenides,

Zeno oder Melissos in Verbindung gebracht[4]). Es wird eine, bis auf die kleinsten Bruchstücke verlorene, Schrift des Leukippos erwähnt[5]). — Bekannter ist das Leben des Demokritos. Er war in der von Ioniern gegründeten Stadt Abdera um 460 geboren worden[6]), der Sohn reicher Eltern[7]), machte weite Reisen, auf denen er viele Kenntnisse einsammelte[8]) und kehrte endlich nach seiner Vaterstadt zurück, wo er nur der Wissenschaft lebend[9]), viele Schriften über fast alle Gegenstände damaligen Wissens verfasste[10]) und endlich in hohem Alter starb[11]).

1) Man hat in neuerer Zeit die Atomisten häufig nicht zu den Physikern gerechnet, denen sie sich jedoch durch ihre Lehre, welche die Prinzipe ἐν ὑλῆς εἴδει bestimmt, durch ihre Abstammung (als Ionier) und durch das Zeugniss der Alten anschliessen. Aristoteles stellt sie mit dem φυσικώτατος Anaxagoras zusammen. H. Ritter stellt in seiner Gesch. der Philos. die Atomisten sogar zu den Sophisten, weil man sich, wie er sehr schön sagt: *versucht fühlen könnte in der Vielschreiberei des Demokritus etwas Sophistisches zu finden.* In der That, trifftiger Grund für einen Philosophen. So findet auch H. Ritter ein grösstes Zeugniss von der Anmassung des Demokrit in den bei Cic. Acad. pr. II, 23. (mit *qui ita sit ausus ordiri*) angeführten Worten desselben: *Haec loquor de universis*, zu denen Cicero im Fluge philos. Begeisterung hinzusetzt: *Quid enim esse potest extra universa!* Jene von den beiden Philosophen H. Ritter und Cicero aufgespürte Anmassung ist die aller Philosophie; sie spricht stets *de universis.* Ueberhaupt gibt H. Ritter ein Beispiel von scharfsichtig unparteiischer Würdigung eines Philosophen. Er führt an wie Cicero (Orat. 20.; de orat. I, 11.) die Rede des Demokrit mit der platonischen vergleiche, und sie lobe, und setzt dann hinzu: *der Redner bemerkt aber nicht, wie grell dieser höhere, Begeisterung heuchelnde Schwung der Rede gegen die niedrige Gesinnung, welche seiner Ansicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abstechen muss.* H. Ritter hat in seiner Auffassung der Philosophie des Demokrit nur eine Kleinigkeit übersehen, den Gedanken. Einen von jeher hochgeachteten Denker zum Heuchler und Schuft machen, ist kühne Kritik. — Die Rechtfertigung der Bezeichnung Atomisten s. §. 58.

2) Demokrit hat die Lehre weiter ausgeführt, wie schon seine vielen Schriften bezeugen. Cf. Cic. Acad. IV, 37. Die Lehren beider werden nirgends gesondert.

3) Aristoteles und Simplikios bezeichnen den Demokrit nur als ἑταῖρος des Leukipp. Cf. Met. *A*, 4. (p. 985, b, 4.). Simpl. in phys. f. 7, a. — *Orig.* Philos. c. 13. als γνώριμος (Vertrauter). — Cf. Diog. Laert. IX, §. 34. Ueberall steht jedoch Lenkipp voran, und spätere Schriftsteller nennen ihn bestimmt als Lehrer des Demokrit.

4) Cf. Diog. Laert IX, §. 30. — Suid. s. v. — Simpl. in phys. f. 7. a. — Orig. philos. c. 12. u. a.

5) Cf. Diog. Laert. IX, §. 46. — Stob. eclog. I, p. 160. — Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. 6. (p. 980, a, 7.).

6) Nach Apollodor Ol. 80; nach Thrasyllos Ol. 77, 3. Cf. Diog.

Laert. IX, §. 41. Demokritos selbst hatte gesagt er sei 40 Jahr jünger als Anaxagoras, als dessen Schüler (?) er auch genannt wird. Diog. Laert. IX, §. 34. Cf. ib. §. 38. — Abdera war eine Pflanzstadt der Tejer. Als Abderit nennt ihn auch Aristot. de Coelo Γ, 4. Meteor. B, 7. Doch haben ihn einige auch einen Milesier (wahrscheinlich als ion. Phil. genannt. Cf. Diog. Laert. IX, §. 34.).

7) Sein Vater war so reich, dass er den Xerxes bewirthete. Diog. Laert. l. c. Val. Max. VIII, 7, 4. Dem. setzte sein Vermögen auf seinen Reisen zu und kehrte arm zurück. Diog. Laert. IX; §. 36.

8) Er soll von sich selbst gesagt haben (Clem. Alex. strom. I, p. 304): *Von allen zu meiner Zeit lebenden Menschen habe ich das meiste Land durchirrt, erforschend das Entlegenste, Lüfte und Länder die meisten sah ich, und die meisten verständigen Männer habe ich gehört u. s. w.* Cf. Aelian. v. h. IV, 20. Diog. Laert. IX, §. 35. Strab. XVI, p. 703. — Auch zu Athen soll er ungekannt gewesen sein. Diog Laert. IX, §. 36. Val. Max. VIII. 7, 4.

9) Cf. Diog. Laert. IX, §. 39.

10) Seine zahlreichen Schriften (Diog. Laert. IX, §. 45. Cf. Suid. s. v.) verbreiteten sich über Ethik, Physik, Mathematik, Musik, Technik. Er schrieb auch περὶ Ἰδεῶν (Sext. Emp. adv. Math. VII, 137.), doch ist diess Wort gewiss nicht im platon. Sinne zu nehmen.

11) Diog. Laert. IX, §. 43. — Er war blind geworden. Ib. §. 36. — Cic. tusc. V, 39. de finib. V, 29.

§. 58. *Fortsetzung.*

***Leukippos und sein Genosse Demokritos sagen, Elemente** (στοιχεῖα) **seien das Volle** (πλῆρες) **und das Leere** (κενόν), **indem sie das eine das Seiende, das andere das Nichtseiende nennen, und zwar von diesen das Volle und Dichte das Seiende, das Leere aber und Dünne das Nichtseiende. Daher sagen sie auch, dass das Seiende nicht mehr** (μᾶλλον) **sei als das Nichtseiende, wie auch das Leere nicht mehr sei als der Körper** (das Volle). **Als Ursachen der Seienden** (Dinge) **nehmen sie diese gleich einer Materie** (ὡς ὕλην) **an. Und wie die, welche Eins zur zu Grunde liegenden Ursache machen, Alles Uebrige durch deren Affectionen** (πάθεσι) **erzeugen, das Dünne und das Dichte als Prinzipe** (ἀρχαί) **der Affectionen setzend, auf dieselbe Weise sagen auch jene, dass sich die unterschiedenen Ursachen für alles Uebrige verhalten. Solcher aber sagen sie seien drei: Gestalt** (σχῆμα), **Ordnung** (τάξις), **und Stellung** (θέσις), **Es unterscheide sich nämlich, sagen sie, das Seiende nur durch Form** (ῥυσμός), **Berührung**

(διαθιγή) und Wendung (τροπή). Von diesen aber ist die Form die Gestalt, die Berührung die Ordnung und die Wendung die Stellung. Es unterscheiden sich nämlich A und N durch Gestalt, AN und NA durch Ordnung, Z und N durch Stellung [1]*). Die kleinsten ersten Körper* (welche das Volle) *nannten sie Atome* [2]*). Die Menge der Gestalten (σχήματα) in den Atomen gaben sie als unendlich an* [3]*). Die Art (εἶδος) und Wesenheit derselben setzten sie als Eins und als bestimmt (ὡρισμένον)* [4]*). Es könne nicht Anderes aus Anderem werden, sondern zugleich ist derselbe gemeinsame Körper Aller Anfang, durch Grösse und Gestalt nach den Theilen* (den Atomen) *verschieden* [5]*). Jegliches der Untheilbaren* (Atome) *soll gemäss seinem Uebermass (ὑπεροχή) schwerer sein* [6]*). Sie sagen es seien die ersten Grössen* (die Atome) *an Menge unendlich, an Grösse untheilbar, und weder würden aus Einem Viele, noch würde aus Vielen Eines, sondern durch jener Vermengung und Verflechtung (συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει) werde Alles erzeugt* [7]*). Die Elemente nehmen sie als immer bewegt an* [8]*). Wegen der Festigkeit sollen die Atome weder afficirt (πάσχειν), noch verändert werden* [9]*). Demokritos sagte: dasselbe und gleichartig sei das Afficirende und das Afficirte (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον); denn Verschiedene weichen (ἐγχωρεῖν) einander nicht, noch werden sie von einander afficirt, sondern auch wenn Verschiedene einander afficiren, widerfährt ihnen dieses nicht durch das worin sie Verschiedene, sondern durch das worin sie Dasselbe sind* [10]*). Gleichartiges wird von Gleichartigem bewegt, und das Verwandte wird zu einander getragen, und von den Gestalten jegliche in eine andere Verbindung, eine andere Anordnung zu bilden* [11]*). — In jedem Theile* (jedes Körpers) *ist das Leere und das Volle auf gleiche Weise vorhanden* [12]*). Das All ist nicht zusammenhangend sondern wird durch das Leere getrennt. Dabei ist doch Alles Eine Natur, gleichsam wie wenn ein Jegliches getrenntes Gold wäre* [13]*).*

1) Aristot. Met. *A*, 4. (p. 985, b, 4—19.). — Nach Stob. ecl. phys. hat sich nur Leukippos des Ausdruckes τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν bedient,

Demokritos dafür τὰ πυκνὰ καὶ κενόν gesagt. Die Mehrzahl τὰ πυκνά entspricht der Vielheit der Atome. S. d. Folg. — Cf. Aristot. phys. *A*, 5. init. Met. *H*, 2. init. (Hier macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass es mehr als diese drei Arten von Unterschieden gibt). — Das Volle (πλῆρες) ist dasselbe, welches auch στερεόν, σῶμα, πυκνά, ἄτομοι genannt und als ὄν dem μὴ ὄν, oder als δέν dem μηδέν entgegengesetzt wird. S. Plut. adv. Col. p. 1109. wobei noch vom κενόν bemerkt wird: *als ob auch dieses eine gewisse Natur und eigenthümliche Grundlage* (ὑπόστασις, Substrat) *habe.* — Galen. de elem. sec. Hipp. I, p. 46 ff. ἓν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδὲν δὲ τὸ κενόν. Dieses ἓν rechtfertigt sich durch das Folg. (Im Text d. Stelle aus Simlp. s. Anm. 4.). — Daselbst werden auch die Worte des Demokrit angeführt: νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν. Welcher Satz fast gleichlautend auch Sext. Emp. adv. Math. VII, 135. vorkommt, und hier die Erklärung findet, dass νόμῳ so viel wie κατὰ δόξαν sei. Hegel (Werke Bd. 13, S. 379.) übersetzt daher *νόμῳ nach der Meinung.* Es ist aber zu bemerken, dass Demokrit dennoch derartiges wie Farbe, Geschmack u. s. w. erklärt, z. B. das Schwarze auf das Rauhe, das Weisse auf das Glatte zurückführt, so dass der Grund der Erscheinung in der Anordnung der Atome liegt (Aristot. de sensu 4. — Simpl. in phys. f. 8, a.). So wäre νόμος nicht sowohl Meinung, als Schein, der aus der Anordnung der Atome entspringt und dem das Wesentliche entgegengesetzt wird. Es gibt nach den Atomisten folglich zwei Arten von Eigenschaften der Dinge, nämlich wesentliche, welche sich auf die Beschaffenheit der Atome beziehen und unmittelbar Ausdruck ihrer Anordnung sind (fest, locker, schwer, leicht, hart, weich, rauh, glatt) und solche die etwas Anderes zu sein scheinen als sie sind, sich aber auf jene reduciren (objective und subjective Eigenschaften der Dinge). — Cf. Theophr. de sens. 65. 67. 73. — Wenn es heisst das κενόν obschon ein μὴ ὄν sei doch nicht weniger als das πλῆρες, dieses nicht weniger als jenes, so heisst dieses nur, dass sie beide gleichermassen ἐν ὕλης εἴδει von ihnen vorgestellt worden sind, oder w. d., dass sie das κενόν überhaupt als Vorstellung, nicht als abstracten Gedanken gefasst haben. Ein Nichtseiendes, als abstracter Gedanke festgehalten, ist durchaus ungeschickt ein Trennendes für das πλῆρες abzugeben, ist überhaupt in der Philosophie nicht zu brauchen: es ist das Nichts aus welchem Nichts wird; in der Philosophie kommt es an auf das Nichts, aus welchem Alles wird, d. h. welches eben so sehr Seiendes als Nichtseiendes ist. — Das Leere wird auch das Dünne genannt, nämlich das absolut (nicht relativ) dünne, wie auch das Volle das absolut Dichte (s. d. folg.) ist. — Ueber die drei Unterschiede (ῥυσμός etc.) vergl. Simpl. in phys. f. 39, a. — Menag. adn. in Diog. Laert. IX, §. 47.

2) Simpl. in phys. f. 8, a. — Der Ausdruck Atome findet sich in sehr vielen Stellen. Dass die Atome und das Volle dasselbe, geht aus Simpl. in phys. f. 7, 8. auf das Bestimmteste hervor: τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν πυκνὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὃν ἔλεγεν εἶναι. Vergl. auch die vorsteh. Anm.

3) Simpl. in phys. f. 7. Es heisst weiter: *Weil nichts mehr ein solches als ein anderes ist;* d. h. die Atomiker nahmen zwar eine Verschiedenheit der Gestalten bei den Atomen an, aber nicht eine specifische Verschiedenheit derselben. Hierdurch unterscheiden sie sich namentlich von Anaxagoras und ihre Atome sind in Wahrheit, trotz der unendlichen Vielheit Eins, welchem sie gar keine specifische Bestimmtheit gaben. Cf. Simpl. in phys. f. 106, a, b. *den Unterschied derselben nach Grösse und Gestalt.* Plut. adv. Col. p. 1110. S. das Folg. — Die Atome sind als

unendliche Viele, aber auch Eins. Aristot. de gen. et corr. *A*, 8. (p. 325, a, 28.).

4) Simpl. f. 35, b. ὡρίσμενον bezieht sich nicht auf specif. Bestimmtheit; die Bestimmtheit ist: Eins zu sein. Vergl. die Anm. 3.

5) Aristot. phys. *Γ*, 4. (p. 203, a, 33.). Cf. Met. *H*, 2. init.

6) Aristot. de gen. et corr. *A*, 8. (p. 326, a, 9.). Wir haben kein deutsches Wort, welches ὑπεροχή vollständig ausdrücke, es ist hier das Grössersein des einen Atom vor dem anderen.

7) Aristot. de Coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 5.). — Cf. Simpl. de Coelo f. 150. Darin dass jedes Atom wesentlich die Bestimmung hat das Volle und Eins zu sein, liegt schon, dass das Leere nicht in das Atom selbst eindringt, wodurch das Eins selbst wieder zum Vielen werden würde. Bestimmter spricht dieses Joh. Ph. in l. d. gen. et corr. f. 36. aus: εἰ δὲ οὐδὲν κενὸν ἐν αὐτοῖς κ. τ. λ. Fassen wir jetzt die ganze Lehre von den Atomen, wie sie sich aus dem Angeführten ergibt, zusammen, so finden sich folgende Bestimmungen: Die Atome sind specifisch nicht unterschieden, wohl aber nach Gestalt, Grösse und Schwere, sie sind daher zwar formell Viele, aber wesentlich Eins, und darum ein jegliches ungetrennt und unzertrennlich (daher das Wort ἡ ἄτομος von ἀ priv. und τέμνω schneiden). Diese kommen im Leeren auf mannigfaltige Weise (worin sich drei Unterschiede erkennen lassen), zusammen und stellen so die erscheinenden Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit her. Die Erklärung der Atome, als die unendlich kleinen, letzten nicht weiter theilbaren Theile der Materie, ist falsch, weil durch sie a) die specifische Unterschiedenheit nicht aufgehoben wird, und b) der Widerspruch in sie aufgenommen, dass eine unendliche Theilung, endlich zu etwas kommen soll, denn das letzte ist das Endliche. Vergleicht man nun mit dieser alten philosophischen Atomenlehre die neuere physikalische, so ist der bedeutende Unterschied der, dass die neuern Atomisten eine specifische Verschiedenheit (ähnlich dem Anaxagoras) der Atomen annehmen, und dass daher (welches die alten Atomisten für unmöglich erklärten s. d. folg.), wie die chemischen Verbindungen zeigen: Ungleiches das Ungleiche afficirt. Auch mit Anaxagoras stimmen sie in letzter Beziehung nicht zusammen, denn dieser erklärt das Werden vielmehr aus der entgegengesetzten Bewegung, dass sich das Ungleiche trennt, und Gleiches das Gleiche aufsucht. Dieser Unterschied der neuern Atomisten von den alten geht bei näherer Betrachtung darauf hinaus, dass sich jene bei armseligen Vorstellungen begnügen und dadurch mit sich selbst in einen Widerspruch verfallen, der bei den alten Atomisten wegfiel, weil sie der Gedanke (philosophisch) zur Vorstellung trieb. Im Begriff des Atoms ist der specifische Unterschied aufgehoben: Viele welche Eins sind. Ich sagte die modernen Atomisten geriethen mit sich selbst in Widerspruch, diess ersieht man auch a posteriori: in der Lehre von der Schwere, welche rein atomistisch begründet wird, fällt jeder specifische Unterschied weg, in der Chemie wird er einerseits statuirt, andrerseits aber auch nicht; denn durch die stöchiometrische Lehre verwandelt sich die ganze Natur in eine Zahlenwelt, in der es keinen specifischen Unterschied gibt. Der specifische Unterschied wird zu einem blossen Grössenunterschiede. — Das letztere war auch, weil es dem Begriff des Atomes ganz gemäss, schon bei den alten Atomisten der Fall, wie Aristoteles de Coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 8.) ausdrücklich bemerkt: *Nämlich auf gewisse Weise machen auch diese alle das seienden* (Dinge) *zu Zahlen und aus Zahlen.* Man kann auch an die specifischen Gewichte denken, in denen ebenfalls die specif. Unterschiede zu blossen Grössenunterschieden gemacht sind. — Bekanntlich nehmen

die modernen Atomisten auch eine Vielgestaltigkeit und verschiedene Grösse der Atome an und leiten aus der Art, wie sich die Atome zusammen ordnen, die verschiedenen Körper ab.

8) Simpl. in phys. f. 7, a. Cf. Aristot. *A*, 4. (p. 985, b, 19.): *Ueber die Bewegung aber, woher und wie sie die Dinge haben, gehen auch diese* (die Atomisten) *ähnlich den Andern* (Physikern) *leichtsinnig hinweg.* — Sie reden zwar von Bewegung, aber ohne dieselbe weder der Art noch dem Ursprunge nach näher zu bestimmen. Aristot. de coelo *Γ*, 2. (p. 300, b, 8.). Cf. Aristot. phys. *Θ*, 1. de gen. anim. *B*, 6. Cic. de fin. I, 6. Diog. Laert. IX, §. 44. — Demokrit soll von einer ἀνάγκη geredet haben (auch Leukipp. Stob. ecl. phys. p. 160.), nach der Alles werde (Diog. Laert. IX, §. 45. Sext. Emp. adv. Math. IX, 113. Aristot. de gen. anim. V, 8. (p. 789, b, 2.). Cf. Plut. plac. I, 26.), wofür Simpl. in phys. f. 7, a. den λόγος anführt. Wahrscheinlich ist dieser λόγος nichts weiter als das νόμος, aus dem die Eigenschaften der Dinge erklärt werden s. Anm. 1. Sonst wird auch von Stoss und Gegenstoss geredet (Stob. ecl. phys. p. 348. 394. Simpl. in phys. f. 74, b.; f. 96, a.; f. 310, a. cf. Plut. l. c.). Sie nehmen eine gewaltsame Bewegung an, erklären und erkennen aber die natürliche nicht. Aristot. de coelo *Γ*, 2. (p. 300, b, 11.). Daher haben sie den Zufall nicht ausgeschlossen (Cf. Simpl. f. 74, a, b.), obschon Demokrit sehr richtig sagte (Dionys. Alex. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 27.): *Die Menschen haben das Bild* (die Vorstellung) *des Zufalles* (τύχη) *erfunden, als Beschönigung der eignen Unwissenheit. Denn von Natur streitet die Erkenntniss gegen den Zufall.* Cf. Stob. ecl. eth. p. 344. — Erkennen ist nichts anderes als Aufheben des Scheins des Zufalls, zur Nothwendigkeit und endlich zur freien Selbstbestimmung der Vernunft. Ueber die Erklärung des Entstehen, Vergehen, Verändern s. Aristot. de coelo *A*, 2. de gen. et corr. *A*, 2. Cf. Anm. 1. — Wie die Bewegung nicht erklärt wird, so auch in Wahrheit nicht das Werden, sondern nur scheinbar. Cf. Aristot. de Coelo *Γ*, 7. (p. 305, b, 1.).

9) Plut. adv. Col. p. 1111. Die Festigkeit (absolute) bezieht sich auf die Untheilbarkeit, das völlig Eins sein der Atome, in denen es kein Leeres gibt.

10) Aristot. de gen. et corr. *A*, 7. (p. 323, b, 10.). Die Worte leitet Aristoteles ein: *Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξεν μόνος.* Die Atome sind specifisch gleich, daher kommt nur Gleiches zu Gleichem. — Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 117.

11) Simpl. in phys. f. 7, a. Alles dieses weil die Atome nicht specifisch unterschieden.

12) Aristot. Met. *Γ*, 5. (p. 1009, a, 26.). Hier ist von den erscheinenden Dingen die Rede, in diesen ist Volles und Leeres zusammen. Aristoteles sagt: *Wie auch Anaxagoras sagt Alles sei in Allem gemischt, so auch Demokritos.* Wie auch Anax. unendlich viele wesentlich verschiedene Elemente hatte und sagte, dass diese sämmtlich in Jedem wären, so behauptet ein gleiches auch Demokrit von seinen 2 Elementen: dem Leeren und Vollen. Nach Theophr. de sensu 67. wären sogar alle Arten von Atome in jedem. Vrgl. Anm. 13. Aristot. phys. *Γ*, 4. (p. 203, a, 20.): *Wie Anaxagoras, so sagt auch Demokrit das Unendliche* (hier die Welt) *sei ein durch Berührung Zusammengehaltenes, nach jenem aus den Homoiomeren, nach diesem aus der Mischung der Gestalten* (παναπερμία τῶν σχημάτων). Berührung (ἁφή) kann hier nur διαθιγή bezeichnen, welche nach der oben angeführten Stelle die Ordnung ist: die Welt ist das All der zusammengeordneten Atome. Zwischen ihnen sind Abstände

(s. Anm. 13. Cf. Aristot. phys. IV, 6.), vom Leeren erfüllt, so dass das unendliche All theils aus Vollem, theils aus Leerem besteht. Cf. Diog. Laert. IX, §. 31.; wo auch nähere Vorstellungen über die Bildung unendlicher Welten. Cf. Orig. philos. c. 12 f. Cic. Acad. IV, 17. Jedes bestimmte System von Atomen wird, wie es scheint, eine Welt genannt. Diess erinnert an eine moderne Vorstellung, welche die Abstände der Atome in jedem Körper mit den Abständen der Weltkörper analogisirt. Demokrit nahm auch wenigstens die Möglichkeit sehr grosser Atome an. Stob. ecl. I, p. 348.: *Es sei möglich, dass es ein weltgrosses Atom gebe* (Worin nicht liegt, was Ritter findet: *dass ein Atom eine Welt bilde*). Cf. Euseb. pr. ev. XIV, 23.

13) Aristot. de coelo *A*, 7. (p. 275, b, 29.). Daraus folgert Aristoteles, dass Alles Eine Bewegung haben müsse. Es erinnert diese Vorstellung der Atomisten an die moderne physikalische, dass die Atome eigene Atmosphären hätten, d. h. sich gegenseitig von einander in bestimmten Abständen entfernt hielten. Diese Atmosphären müssen das Leere sein, denn sonst fänden in der That keine Abstände statt. — Eine bestimmte Ableitung der Dinge aus den Atomen, nach ihrer Grösse, Gestalt, Schwere und Anordnung haben die Atomisten nicht gegeben, sondern in dieser Beziehung sind nur einzelne Andeutungen gegeben worden. Aristot. de coelo *Γ*, 4. (p. 303, a, 12.). *Wie und welche Gestalt jegliches von den Elementen habe, haben sie nicht bestimmt, sondern nur dem Feuer theilten sie Kugelgestalt zu; Luft aber und Wasser und die übrigen erklärten sie nach Grösse und Kleinheit, als sei ihre Natur gleichsam eine Mischung* (παναπιρμία) *aller Elemente.* — Aristot. de anim. *A*, 2. (p. 403, b, 31.) *Demokritos sagt die Seele sei Feuer und Warmes; denn indem unendliche Gestalten und Atome sind, nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele, wie in der Luft die sogenannten Sonnenstäubchen* (ξύσματα), *welche in den durch die Fenster fallenden Sonnenstrahlen erscheinen, und welcher Mischung* (παναπιρμία) *er die Elemente der ganzen Natur nennt. Aehnlich auch Leukippos. Von diesen seien aber die kugelförmigen Seele, weil solche Formen* (ῥυσμοί) *am leichtesten durch Alles hindurchdringen können und selbst bewegt das Uebrige bewegen, indem sie annahmen die Seele sei das die lebenden Wesen bewegende. Deswegen sei auch die Bedingung* (ὅρος) *des Lebens das Athmen, indem nämlich das die Körper umgebende diejenigen von den Gestalten* (den Atomen) *mit sich führt und ausdrückt, welche den lebenden Wesen die Bewegung mittheilen (weil sie selbst niemals ruhen), werde, indem von Aussen andere derartige dazu eindringen* (d. h. solche Atome eindringen, wie bereits inwendig die Seele ausmachend eingeschlossen sind) *eine Hülfe, denn sie verhinderten, dass die in den lebenden Wesen enthaltenen* (Atome) *ausgeschieden werden — συναπιόντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον (?) —; und das Leben währe, so lange diess geschehen könne.* Cf. Aristot. de an. *A*, 3. (p. 406, b, 15.) Plut. plac. IV, 4. Theophr. de sens. 71. Alles die Seele betreffende wird durch solche Vorstellung mit dem Körperlichen auf ganz gleiche Stufe gesetzt. Cf. Theophr. de sens. 49. 50. 58. Aristot. de sens. 4. (p. 442, a, 29.). Plut. plac. IV, 8. Aristot. de div. per somn. 2. u. a. Papencordt p. 50 und Burchard (Literatur §. 57.). — Ein Höheres geistiges, dem Körperlichen entgegengesetztes kannte Demokrit nicht. Aristot. de an. *A*, 2. (p. 404, 27.) *Demokritos nennt ohne weiteres Seele und Verstand* (νοῦς) *dasselbe; das Wahre nämlich sei das Erscheinende.* — Demokrit gehört zu denen, welche keine andere Erkenntniss als die sinnliche kennen (ja er führt sogar noch alle Sinnenwahrnehmung auf Berührung zurück. Aristot. de sensu 4.), und daher kommt er, weil doch die sinnliche Wahrnehmung die

Gegenstände nicht stets als dieselben erscheinen lässt, zu dem Satze Aristot. Met. *I'*, 5. (p. 1009, b, 11.) *Entweder es sei nichts wahr oder es sei uns verborgen.* Diog. Laert. IX, §. 72.: *Nach der Wahrheit sehen wir nichts, denn die Wahrheit ist in der Tiefe.* Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 136. Demokr. unterschied jedoch eine doppelte Erkenntniss, eine welche sich auf das Wesen der Dinge bezieht und eine andere, welche (wie jene auf sinnliche Wahrnehmung gegründet) die äusserlichen Eigenschaften der Dinge betrifft, jene wird γνοσίη, diese σκοτίη (sc. γνώμη) genannt. Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 138. Die γνοσίη γνώμη wird aber von ihm nicht abgeleitet, sondern nur als feiner denn die dunkle bestimmt. Sext. Emp. ad. Math. VII, 139.: *Wenn die dunkle nicht mehr sehen kann vor Kleinheit, noch hören, noch riechen, noch schmecken, noch im Berühren wahrnehmen*, sondern auf das Feinere zurückgegangen werden muss, da kommt man zu der γνοσίη. Die Atome sind über das Sinnliche hinausgehend, (unsichtbar, wie sie öfters genannt werden), aber es wird doch von ihnen als wären sie sinnlich gesprochen und ihre Unsinnlichkeit nur als Kleinheit ausgedrückt. Cf. Aristot. de gen. et corr. *A*, 8.: ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. — Theophr. de sensu 63. — Die Sinneswahrnehmung so wie die höhere Erkenntniss (νόησις) wird auf das Eindringen gewisser Bilder (εἴδωλα) abgeleitet, welche ähnliche Gestalt haben, wie die Dinge, von denen sie sich losgerissen. Cf. Plut. plac. IV, 8. id. Symp. VIII, 10. 2. Aristot. de div. p. somn. 2. Solche Erklärung ist nicht schlechter als die moderne physik. vom Sehen und Hören. — Die Unendlichkeit der Atome und ihrer Gestalten machte eine Ableitung der Dinge aus ihnen unmöglich.

Das Ethische was von Demokrit überliefert wird, steht mit seiner Philosophie in keinem oder nur geringen Zusammenhange. Diog. Laert. IX, §. 45.: *Zweck sei die Heiterkeit* (εὐθυμία), *nicht die, welche der Lust gleich ist, — sondern der gemäss die Seele still und ruhig hinlebt, nicht aufgeregt von Furcht, Aberglauben oder irgend einem andern Affect* (πάθος). *Er nennt sie auch Wohlbehagen* (εὐεστώ) *und mit vielen andern Namen.* Cf. Menag. ad. l. — Cic. de fin. V, 29. — Stob. serm. III, 34. *Die grössten Freuden* (τέρψεις) *entstehen aus dem Anschauen der schönsten Werke.* Die τέρψις (das reine Seelenvergnügen) und die ἀτερπίη bestimmen das was zuträglich und was nicht (Stob. serm. III, 85.: ὅρος γὰρ συμφορίων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη cf. Clem. Alex. strom. II, p. 417). — Er gibt auch Klugheitslehren wie man der Seelenheiterkeit pflegen soll. Cf. Stob. serm. CIII, 25. Seneca de tranqu. an. 12. Stob. serm. LXXVI, 13. 15. I, 31. V, 24. u. v. a. Er rühmte Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen (Stob. serm. XXVIII, 9.; XLIV, 15; IX, 32.), die Seelenruhe als Folge guter Thaten (Stob. serm. XCVIII, 61. id. Ecl. eth II, p. 408.), die Schaam vor sich selbst (Stob. serm. XLVI, 46.). — Eben so wenig philosophischen Gehalt haben der Atomisten naturwissenschaftliche Hypothesen, wie z. B., dass die Erde anfangs wegen Kleinheit und Leichtigkeit umhergetrieben, mit der Zeit aber dicht geworden und schwer geworden zum Stehen gekommen sei (Euseb. praep. ev. XV, 58.), dass sie scheibenförmig und in der Mitte hohl sei (Plut. plac. III, 10.), und zufolge ihrer Breite beharre (Aristot. de Coelo *B*, 13.) u. s. w.

§. 59. *Fortsetzung.*

Der Fortschritt der Philosophie durch die Atomisten ist, so dürftig auch ihre Bestimmungen zur Naturerklärung

sind, doch sehr bedeutend. 1) Es wird unterschieden zwischen dem was die Dinge wesentlich (ἐτεῇ) sind und dem was sie scheinen (νόμῳ sind), dieses aber als Erscheinung des Wesentlichen auf dieses zurückgeführt. 2) Das Wesen der Dinge wird als Eins erkannt, welches Vieles ist, d. h. dass das Seiende allein durch den Gegensatz seiner selbst, der eben so viel Realität hat als es selbst, durch das Nichtseiende, ist. Die Einheit von Sein und Nichtsein ist nicht bloss als Werden (wie bei Herakleit) begriffen, sondern als geworden, das als Nichtsein bestimmte Sein und das als Sein bestimmte Nichtsein, welches an ihm selbst den Gegensatz hat: das Eins. Das Mangelhafte ist, dass dieser Gedankeninhalt nur als Vorstellung gefasst und an ihm einseitig festgehalten ist [1]).

1) Der Zusammenhang der Atomisten mit den früheren Philosophen liegt (auch äusserlich) klar vor Augen. Sie haben mit allen Physikern die Vorstellung gemein, dass sie von dem Prinzip nach Art der Materie reden. Mit Anaxagoras die Vielheit der Elemente, mit Herakleit die Einheit von Sein und Nichtsein, aber über beide hinausgehend. Es zeigt sich als nächste Aufgabe der Philosophie: das Eins nicht bloss als Vorstellung, sondern als Gedanke zu begreifen, als das Prinzip, d. h. als den νοῦς, der bei Anaxagoras selbst nur als Vorstellung und wie ein Deus ex machina vorkommt. Es sind daher diejenigen zum Theil schon gleichzeitig mit der bisher betrachteten auftretenden Richtungen jetzt näher zu betrachten, in denen der Gedanke als solcher auftritt. Die phys. Philosophie ist mit der Vorstellung vom Eins und vom Gedanken als Prinzip schon über sich selbst hinausgegangen, und ihre Entwicklung ist daher mit den Atomisten beendet. Jene Richtungen sind die Schulen der Pythagoräer und der Eleaten. Man hat häufig die Lehren der späteren Physiker mit denen der Philosophen aus den gen. Schulen zusammengestellt, als ob jene theils Sätze von diesen entlehnt, theils gegen dieselben disputirt hätten. Diess mag immerhin der Fall gewesen sein, so ist es doch für den eigentlichen Inhalt ihrer Philosophie selbst ohne Bedeutung. Es ist nämlich nicht beim blossen Hereinnehmen geblieben, sondern das Hereingenommene ist zum selbständigen Inhalte verarbeitet worden, wie diess auch bei keiner Philosophie anders der Fall sein kann. Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Inhalt in seiner Selbständigkeit zu begreifen, nicht die zufälligen Aeusserlichkeiten, welche den Fortschritt bedingten aufzusuchen, eben weil sie zufällig, und daher *unendlichem* Hin- und Herreden (der subjectiven Meinung) ausgesetzt sind. Aus solcher zufälligen Aeusserlichkeit hat man auch z. B. die atomistische Lehre hergeleitet, wenn man gesagt: Demokrit sei auf sie gekommen, weil er ein geschickter Mathematiker gewesen. In dieser Weise hat z. B. Ritter den Demokrit betrachtet, den er auf alle Weise herunterzuziehen bemüht ist. Ins Thörichte geht bei ihm diese Ableitung, da er nicht einmal weiss, was mathematisch ist. Er sagt nämlich, Einiges sei mathematisch Anderes nicht (durch das letztere aber solle man sich nicht täuschen lassen), und führt nun als Mathematisches an (Gesch. der Phil. I, S. 601.): *dass unendliche Atome angenommen werden, weil nämlich die Figuren der Körper un-*

endlicher Art sind. Figuren soll heissen Gestalten; es ist aber vielmehr mathematisch die Vielheit der Gestalten zu reduciren, ohne solche Reduction ist eine mathematische Betrachtung unmöglich. (Daher widerlegt auch Aristoteles die Vielheit der Atome und Gestalten gerade aus diesem mathematischen Gesichtspunkte de Coelo *Γ*, 4. p. 303, a, 30 ff.). Als Nichtmathematisches führt Ritter an (ib): *wenn Demokrit den alten Satz, dass nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, dazu gebrauchte zu beweisen, dass alle Dinge gleich seien, und also nur das allen Dingen Gleichartige, das Raumerfüllende, das wahre Wesen der Dinge sei.* Jeder, der nur die allerersten Anfangsgründe der Mathematik begriffen, weiss aber dass gerade dieses mathematisch ist, dass die Körper nur als räumliche Grössen in mathematische Betrachtung kommen, es der Mathematik ganz gleichgültig ist, ob ein Würfel von Gold oder Holz ist, dass sie nur Gestalt und relative Grössenverhältnisse an ihm erblickt.

B. Die Pythagoräer oder italischen Philosophen.

§. 60. *Grossgriechenland.*

Beinah gleichzeitig mit der ionischen Philosophie, nur dem Ursprunge nach wenige Jahrzehnte später, kam durch den Ionier Pythagoras nach den griechischen Pflanzstädten in Unteritalien eine philosophische Lehre, welche hier eine grosse Ausdehnung gewann. Wenn also auch dem Ursprunge nach nicht einheimisch in Grossgriechenland, verdankt diese Philosophie doch Pflege und Ausbildung dem hier herrschenden Volksgeiste, und muss um so mehr mit diesem in Beziehung gebracht werden, als erstens nicht zu unterscheiden ist wie viel von der pythagoräischen Lehre dem Pythagoras selbst angehört und wie viel Zuthat und Fortbildung seiner Schüler ist, und zweitens diese Lehre eine durchaus politisch-praktische Seite hat, welche dem pythagoräischen Bunde anfangs grosse Gewalt und nachmals ein jämmerliches Ende zuzog. — Die griech. Städte Unteritaliens waren vorzüglich dorischen Ursprunges [1]), doch hatten auch andere griech. Stämme Colonien hierher geschickt. Namentlich war Kroton, wo Pythagoras sich niederliess, eine achäische Pflanzstadt, so wie deren Tochterstädte Kaulonia, Pandosia und Terina [2]). Die Regierungsform dieser Städte wechselte, wie dieses im Anfange aller griech. Staaten der Fall war, zwischen Demokratie und Tyrannis, so dass sich die letztere zwar wiederholt geltend machte, aber immer gegen sie als ein Unrecht angekämpft

wurde. Um so schneller musste das republikanische Leben sich ausbilden, je weniger Kolonien an altväterlichen durch Pietät erhaltenen patriarchalischen Verhältnissen ihrem Ursprunge gemäss festhalten können [3]). Vorzugsweise bildete sich jedoch in den Städten Grossgriechenlands eine timokratische Regierungsform frühzeitig aus, welche den Grad der Theilnahme an der Herrschaft von der relativen Grösse des Besitzthumes abhängig machte. Eine solche Regierungsform tritt nothwendig nach einigermassen solidirtem Besitzstande in Staaten ein, in denen eine Menge Menschen verschiedener Abstammung durch Zufall zusammengeworfen sind. In solchen Staaten, wo es keine allgemein herrschende Sitte gab, musste sich auch bei frühzeitig zunehmender Bildung und wachsendem Reichthum am ersten die Nothwendigkeit einer bestimmten Gesetzgebung fühlbar machen, und so erklärt es sich, warum wir hier in der Mitte des 7. Jahrh. die ersten Gesetzgeber Zaleukos und Charondas finden [4]). Waren nun die herrschenden Staatseinrichtungen in Grossgriechenland im Allgemeinen ohne Beziehung auf altherkömmliche Sitte und Volkscharakter, ganz nur so wie sie sich in jedem Staate, der durch Ansiedelungen zu Stande kommt, von selbst machen, ohne Rücksicht auf den Nationalcharakter der Mehrzahl seiner Bürger; so musste eine, wenn auch ursprünglich künstliche, Staatsform, welche diesem Nationalcharakter entsprechend war, und überdiess von einer Lehre mit religiösem Ansehn begründet wurde, welche denselben Charakter als Gepräge trug, nothwendig Beifall finden und jene andere, keinen nationalen Haltpunkt habende Regierungsform sogar zu stürzen vermögen. Auf diese Weise ist der grosse politische Einfluss der Pythagoräer zu verstehen und nicht weniger dessen endlicher jäher und blutiger Umsturz, welcher das Schicksal aller erkünstelten Regierungsformen ist. Sie klemmen das Naturwüchsige wie Reifen oder Bänder ein, bis jenes, welches in seiner Entwicklung eine unwiderstehlige, je länger zurückgehaltene in desto grösserem Maasse angesammelte Kraft besitzt, die Banden mit Gewalt zersprengt.

1) Den vorherrschend dorischen Ursprung bezeichnet es, wenn zuweilen Lakedämon als Mutterstadt aller Städte Grossgriechenlands genannt wird. Jedoch war nur Tarent, gegründet von den Partheniern nach dem zweiten messenischen Kriege, wirklich eine Tochterstadt Spartas.

2) Nach der gewöhnlichen Annahme wurde Kroton Ol. XVII. = 710 v. Chr. gegründet. — Pausanias (III, 3.) leitete auch den Ursprung Krotons von den Lakedämoniern ab.

3) Schon durch die Entfernung von dem heimatlichen Grund und Boden mussten die altväterlichen Sitten und Erinnerungen an Kraft und Einfluss verlieren, denn die Sitten sind von den klimatischen Verhältnissen wenigstens in ihren äusseren Formen abhängig, mit der Form wird aber gewöhnlich auch der Inhalt aufgegeben. Mit den Auswandernden verbinden sich in der Regel noch Andere aus nahen und fernen Gegenden, welchen ihr dermaliger Zustand nicht behagt, endlich treten auch die bisherigen Bewohner der Gegend, in denen sich die Colonie niederlässt, in einflussreiche Beziehung zu dieser. Wer am meisten an Haus und Hof, an Familie, und alten Sitten festhängt; bleibt daheim, nur Leute von unabhängigerer Gesinnung schliessen sich der Colonie an. Alle diese Verhältnisse begünstigen eine Staatsform, welche eine ausgebreitetere Theilnahme an der Regierung statuirt, und auf vertragsmässig angenommenen Gesetzen basirt ist. Eben dahin, und insbesondere zur Beförderung der Entwicklung des Staatslebens, wirken ferner der über die engen Grenzen sich hinauserstreckende Sinn fernhergekommener Ansiedler, der ausgebreitete Handelsverbindungen und politische Beziehungen zur Folge hat, die Besitzlosigkeit der Ankommenden, welche nach Verstand und Gewandheit Eigenthum erwerben, der Reichthum, welcher sich bald einfindet, wo ein reges Handelstreiben einkehrt u. s. w. Aus solchen Verhältnissen ist nicht nur das schnelle Emporblühen der Städte Grossgriechenlands, sondern auch der kleinasiatischen griech. Städte zu erklären, so wie im Allgemeinen mehr oder weniger aller Kolonien, wenn sie erst zur polit. Unabhängigkeit gekommen sind. Fast alle griech. Kolonien waren aber (unterschieden von den modernen Kolonien) gleich bei ihrer Gründung politisch selbständig und hingen mit der Mutterstadt nur durch Pietätsbanden zusammen (Cf. Dion. Hal. III, 7. Polyb. XII, 10. 3. Thuc. I, 34.).

4) Zaleukos im epizephyrischen Lokri, einer dorischen Pflanzstadt; Charondas in Katana und den übrigen chalkidensischen Städten Siciliens und Grossgriechenlands. — Als Beweise einer *frühen geistigen Erregung* führt Ritter noch an: *die Blüthe der Dichtkunst und der Redekunst, hauptsächlich in Sicilien und die Bildung einer eigenen Schule von Aerzten in Kroton. Der Wohlstand der Städte war bedeutend, wovon auch die vielen Sieger in den olymp. Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichligung* (Ritters Gesch d. Philos. I. S. 251.).

§. 61. *Pythagoras.*

Richardi Bentleii Dissertatio de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis aliorumq. epistolis — in latin. serm. convertit J. D. a Lennep. Groning. 1777. 4. u. Bentleii Opuscula philologica, dissertationem in Phalaridis epistolas et epistolam ad J. Millium complectentia. Lips. 1781. 8. — Chph. Meiners Abhandlg. über d. Echtheit einiger pythagor. Schriften in der philol. Biblioth. I Bd. 5 St. Dess. Gesch. d. Wissensch. in Griech. u. R. I Bd. S. 187 ff. — Guil. Lloyd a chronological account of the life of Pythagoras and of other famous men his contemporains with an epistle to the R. Dr. Bentleii about Porphyrius and Jamblichus lifes of P. London 1699. 8.

— Henr. Dodwelli exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, alt. de aetate Pythagorae. Lond. 1699—1704. 8. — De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pythagore, ou l'on prouve la réalité d'un discours attribué à ce phil. in den Mémoires de l'acad. des inscript. T. XIV. — Freret observations sur la genealogie de Pythag. etc und recherches sur le tems, auquel Pythag. etc. peut avoir vécu, in den Mém. de l'acad. des inscript. T. XIV.; deutsch in Hissmann's Magazin 2 Bd. — S. Fil. Laparelli diss. sopra la nazione e la patria di Pyttagora in diss. del Acad. di Cortona T. VI, p. 82 ff. Cf. Müller Etrumes II, S. 345.

Jamblichi de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud. Küsterus. Accedit Malchus sive Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Conr. Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae Amstel. 1707. 4. ed. Theoph. Kiesling. 2 Tom. Lips. 1815. 8. (Dazu Meiners Untersuch. üb. die Quellen des Jambl. u. s. w. in s. Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom I, p. 273 ff. u. Wyttenbachs Bemerk. in der Bibl. crit. II, VIII. p. 109 ff.) — Ge. Lud. Hamberger exerc. de vita et symbolis Pythagorae. Vitemb. 1676. 4. — Jo. Fr. Buddei de peregrinationibus Pyth. Jenae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philos. — Mr. Dacier la vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés etc. Par. 1706. II Voll. 12. — Chph. Schrader diss. de Pythagora, in qua de ejus ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lips. 1708. 4. — Sig. Klose diss. II, prima de Pyth. etc. Vitb. 1723. 4. — Jo. Jac. Lehmann observationes ad hist. Pythagorae. Francf. et Lips. 1731. 4. — Fried. Christ. Eilschov's hist. krit. Lebensbeschr. des Weltweisen Pythagoras a. d. Dän. v. Philander von der Weistritz. Kopenh. 1756. 8. — Aug. E. Zinserling's Pythagoras-Apollon Leipz. 1808. 8. — A. B. Krische de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Goett. 1830. 4.

Jo. Scheffer de natura et constitutione philosophiae Italicae s. Pythagoricae. Ups. 1664. Ed. II. c. praef. Schurzfleischii. Viteberg. 1701. 8. — Joh. Jac. Lehmann histor. philos. Pythag. Francf. et Lips. 1731. 4. — Jean le Clerc in s. bibliotheque choisie. T. X. art. II. p. 79. — Joh. Schilter dissert. de disciplina Pythag. angehängt seiner Manuductio Philosophia moralis. Jenae, 1676. 8. — Chr. Gottl. Jocheri Prolusio de Pyth. methodo philosophiam docendi. Lips. 1741. 4. — Gfr. Ploucquet de speculationibus Pyth. Tub. 1758. 4. — Heinr. Ritter, Gesch. der pythagor. Philosophie. Berlin, 1826. 8. — Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagor. Metaphysik nebst Beurtheilung der Hauptpunkte in etc. Ritter's Gesch. d. pyth. Philos. Jena, 1827. 8.

Jac. Brucker convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in s. miscell. hist. philos. — De numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica commentatur Conr. Mannert. Norimb. 1801. 8. — C. A. Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer u. Platoniker (im Rhein. Museum für Philologie, Gesch. etc. II Jahrg. 1828. 2 Heft. S. 208 flg.). — Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. u. in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX. — Amad. Wendt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentat. Lips. 1827. 8. — Jo. Geo. Michaelis diss. de tetracty pythagorica. Francf. ad. V. 1735. — Erh. Weigel tetractys pythagorica. — Conr. Diet. Koch, Diss. Unum, theol. pythagor. Compendium. Helmst. 1710. — Erhard Weigel Theodyxis Pythagorica. — J. J. Syrbii Pythag. intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pyth. introductio. Jenae, 1702. 8. — Mich. Mourges plan theologique du pytharogisme et des autres sectes. Toulouse, 1712. II Voll. 8. — Ambros. Rhodii dial. de transmigra-

tione animarum pythagorica. Hafn. 1638. 8. — Paganinus Gaudentius de pythagorica animar. transmigratione. Pisa 1641. 4. — Essay of transmigration in defence of Pythagoras. Lond. 1692. — Guil. Irhovii de palingenesia veter. s. metempsychosi sic dicta pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4. — G. Wernsdorf Diss. de metempsychosi veter. non figurata sed proprie intelligenda Vit. 1741. 4. — Marci Mappi Diss. de ethica pythagorica. Argent. 1653. u. in Windheims Fragment. hist. phil. — Magn. Dan. Omeisii ethica pythagorica. Altd. 1693. 8. — Frid. Guil. Ehrenfr. Rost. super Pythagora virtutem ad numeros referente non revocante. Lips. 1803. 4. — Franc. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara 1669. 4. ed. Paul Pater. Francf. ad M. 1687. 8. — Jo. Mich. Sonntag diss. de similitudine nostri cum deo pythagorico-platonica. Jen. 1699. 4. — Franc. Buddei diss. de καθάρσει pythagorico-platonica. Hal. 1701. 4. u. in s. analect. hist. philos. — Ch. Aug. Roth de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lips. 1708. 4. — Jo. Fridem. Schneider diss. de ανοδῳ s. ascensu hominis in deum pythagorico. Hal. 1710. — C. A. Lobeck de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiom. 1827. 4. — Cf. Anm. 17. 22. §. 64, 4.

Pythagoras blühte um 530 v. Chr. [1]), war jünger als Thales, obschon wahrscheinlich noch ein Zeitgenosse desselben, sowie des Anaximandros. Die Nachrichten über sein Leben, Wirken und Lehren sind vielfach entstellt uns überliefert worden, denn da er mehr noch in dem Ansehn eines Religionstifters als in dem eines Lehrers der Wissenschaft stand, so hat sich der Aberglaube und die Sucht nach Wunderbarem seiner Person und Lehre bemächtigt. Abgeschmackte Märchen werden von seinem Leben erzählt, dass er ein Spross der Götter mit der Gabe der Weissagung und des Wunderwirkens gewesen sei [2]); und hinter seine Lehre verbargen und verhüllten sich viele halbe Gedanken [3]). Nach Herodot war Pythagoras ein Ionier, ein Sohn des Mnesarchos eines Steinschneiders auf Samos [4]), welches 562—520 vom Tyrannen Polykrates (s. Anm. 1.) beherrscht wurde. Als Lehrer des Pythagoras werden Pherekydes [5]) von der Insel Syros, auch Thales, Bias, Anaximandros [6]) und namentlich die ägyptischen Priester genannt. Da Samos reich war und mit vielen Völkern, namentlich auch mit den Aegyptern in Handelsverbindungen stand [7]), so wurde es dem Pythagoras leicht, grosse Reisen zu unternehmen nach Klein-Asien, Phönikien und besonders nach Aegypten [8]). Polykrates soll ihn an Amasis König von Aegypten empfohlen haben. Dieser war überhaupt den Griechen geneigt, hatte griechische Kolonien gegründet und

eine Griechin geehelicht [9]). Pythagoras soll sich in alle Mysterien haben einweihen lassen und sogar in die ägyptische Priesterkaste aufgenommen worden sein. Der Bund, den er nachher, ähnlich einer Kaste, stiftete und die tiefe Bedeutung, die er den Zahlen gab, deuten allerdings darauf hin, dass er seine Bildung grossentheils einem Lande verdanke, dass sich vor Griechenland durch die feste geregelte Kasteneintheilung und in seiner Priesterkaste durch tiefere mathematische Kenntnisse auszeichnete. Die speculative Auffassung der pythagor. Zahlenlehre und die geistige Richtung des von Pythagoras gestifteten Ordens sind jedoch griechischen Ursprungs, denn die Aegypter besassen etwas ähnliches weder damals, noch haben sie später es dazu gebracht [10]). Endlich kam Pythagoras mit Kenntnissen reich ausgestattet nach Samos zurück und fand es im Zustande des Bürgerkrieges [11]), daher begab er sich abermals auf Reisen, ging erst nach Hellas und von hier nach Unteritalien (Grossgriechenland). Zu Kroton liess er sich nieder und stiftete den pythagoräischen Bund [12]). Er war ein Mann von imponirendem Aeussern [13]), priesterlich in Haltung und Kleidung. Er kleidete sich in weisse Leinen und genoss nur Honig, Brod und Wasser [14]). In allem diesem ahmten ihm seine Jünger nach. Er ging darauf aus diese Jünger nicht nur wissenschaftlich und religiös, sondern nach jeder Beziehung sittlich auszubilden. Auch Weiber wurden in den Bund aufgenommen, denn es wird mehrer berühmter Pythagoräerinnen gedacht. So gross war der Einfluss des Pythagoras auf die italienischen Griechen, dass erzählt wird, seine Erscheinung hätte eine allgemeine Besserung der Sitten herbeigeführt; Tyrannen hätten sich entweder selbst der Herrschaft begeben oder seien derselben beraubt worden [15]). Ob sich die strengen Vorschriften und Gesetze des pythag Bundes von Pythagoras oder aus späterer Zeit herschrieben, so dass was ursprünglich freie Aeusserung des durch Pythagoras verbreiteten geistigen Gehaltes war, endlich zu einer strengen, äusserlichen zwingenden Form geworden, ist nicht mehr zu entscheiden. Wahrscheinlich ist jedoch, dass eine Einrichtung, wie im Wi-

derspruch mit dem Wesen des griechischen Geistes stand, gewaltsam von Einem eingeführt worden sei. Den Gliedern dieser Gesellschaft waren alle Geschäfte nach regelmässigem Wechsel streng vorgeschrieben, wissenschaftliche und religiöse Uebungen wechselten mit Uebungen des Körpers zu Geschwindigkeit und Kraft und Beschäftigung mit Musik und mit den Dichtern Homer und Hesiod. Im Allgemeinen unterschieden sich Exoteriker (Anfänger) und Esoteriker (Eingeweihte). Jene waren die Lernenden. Wenn sie aufgenommen werden wollten, mussten sie ihr Vermögen an den Bund abgeben, welches sie jedoch beim Austritt wieder erhalten konnten und es wurde ihnen ein mehre Jahre währendes Stillschweigen, Enthaltung des Geschwätzes, auferlegt[16]). Die Pythagoräer hatten auch politische Verbindungen und Absichten, wie schon aus dem vorhergehenden hervorgeht. Indem sie die Tyrannen absetzten, suchten sie selbst eine Aristokratie geltend zu machen, gegen welche sich bald eine starke Gegenpartei bildete[17]). Kroton kam mit Sybaris in Streit, jenes siegte und zerstörte die Stadt der Sybariten. Ueber die Beute kam es zum Streit zwischen den Pythagoräern und der Volkspartei. In der Versammlung wurden jene überfallen und theils getödtet theils verjagt. Die Verfolgungen der Pythagoräer dehnten sich alsbald noch weiter aus und dabei soll Pythagoras selbst in Metapont umgekommen sein[18]). Cicero sah noch zu Metapont den Ort wo er gestorben[19]). Die italischen Griechen hielten sein Andenken in hohen Ehren und er hiess ihnen der hyperboreische Apollon[20]). Weder Pythagoras selbst, noch die ältern Pythagoräer haben Schriften hinterlassen[21]); nur erst von den spätern sind uns solche überliefert worden[22]). Es ist nicht mehr zu unterscheiden, was von der pythagoräischen Lehre ursprünglich von Pythagoras herrührt und was späterer Fortbildung angehört[23]).

1) Nach Cic. de rep. II, 15. soll Pythagoras Ol. 62. nach Italien gekommen sein. Diess stimmt mit Porphyr. 9., wonach Pythag. 40 J. alt nach Italien gegangen sein soll, um sich der Tyrannis des Polykrates (Ol. 53, 3—64, 1. nach Bentleji opusc. p. 184 fg.), dessen Blüthe 530 fällt, zu entziehen. Hiernach wäre Pythag. um 570 (Ol. 52.) geb. Nach Clem. Alx. Strom. I, p. 309. ist er Ol. 49, geb. Eusebius setzt seinen Tod Ol. 70 4. (nach 500). Diogenes Laert. (VIII, §. 45.) setzt seine Blüthe Ol. 60.

2) Er wurde für einen Göttersohn (des Apollon oder Hermes) ausgegeben, soll einen goldenen Schenkel gehabt haben, wurde zugleich an verschiedenen Orten erblickt, erschien von überirdischem Glanz umgeben, erinnerte sich (ein Geschenk des Hermes) seines früheren Lebens u. v. dergl., welches besonders seine neuplat. Biographen erzählen. Wie unzuverlässig auch scheinbar histor. Nachrichten über Pyth. sind, sieht man schon daraus, dass auch Zaleukos und Charondas (die viel früher, s. §. 60.) zu seinen Schülern gemacht worden sind. Der gleich wunderbare Zamolxis, der nach Herodots Meinung viel früher als Pyth. lebte, soll bei dessen Vater Sklave gewesen sein. Herod. IV. 94—96.

3) Die Zahlenlehre gab dazu die beste Gelegenheit. Dieselbe ist von jeher zu geheimnissvollen, scheinbar tiefsinnigen Lehren benutzt worden. Dazu ist sie geeignet, weil sie allerdings selbst Gedanke, aber abstracter Gedanke ist. Zahlenverhältnisse sind die oberflächlichste Abstraction des in den Dingen erscheinenden Geistigen. Alles ahnungsvolle, aber noch unklare Denken klammert sich daher, einen Ausdruck suchend, an Zahlen. Weil sie aber nur abstracter Gedanke, so sind sie nicht vermögend den concreten Gedanken (das Wirkliche) auszudrücken, und daher bleiben auch alle Bestimmungen des wahren Gedankens durch Zahlbestimmungen, unklar; diess ist dem selbst Unklaren aber gerade recht: *Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört, es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.* — Man kann in solchem Zahlen-Gerede Alles finden, und die späteren Pythagoräer haben alle platonische und aristotelische Weisheit darin aufzufinden gewusst.

4) Herod. IV, 95. Cf. Diog. Laert. VIII, §. 1. Porphyr. vita Pyth. §. 1. 5. 10. — Andere nannten ihn einen Tyrrhener, einen Syrier oder Tyrier. Clem. Alex. Strom. 1, p. 300. Cf. Euseb. praep. ev. X, 4, p. 470. Nach Pausan. II, 13. war er Nachkomme eines Phliasiers Hippasos, der nach Samos aus seiner Heimath entflohen.

5) Diog. Laert. I, § 118 f. Cic. de div. I, 50 u. a. Ueber Pherekydes s. §. 36, 4. Er soll Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben Cic. tusc. quaest. I, 16. cf. Porphyr. de antro Nymph. c. 31.

6) Jambl. 11. Porphyr. 2.

7) Cf. Herod. III, 39.

8) Jambl. vit. P. 13—14. Cf. Porphyr. 11. 17. Diog. Laert. VIII, § 3. 13. Isocr. laud. Busir. 28. Cic. de fin. V, 27.

9) Ueber das Verh. des Amasis geg. die Griechen. Herod. II, 178—182. — Dass den Pyth. Polykrates empfohlen Porphyr. 5. Diog. Laert. VIII, 3

10) Auch Einzelheiten in der pythag. Lehre deuten auf ägyptischen Ursprung; z. B. das Verbot die Leichen in wollenen Gewändern zu bestatten, Herod. II, 81.; die Lehre von der Seelenwandrung Herod. II, 123.; das Verbot des Bohnenessens, vergl. Diog. Laert. VIII, §. 34 mit Herod. II, 37.

11) Es war die Zeit, wo die von Polykrates um nicht wiederzukommen fortgeschickten, schwierigen Samier feindlich heimgekehrt waren und von den Spartanern Hülfe erlangt hatten. Cf. Herod. III, 44 ff. Diese Zeit stimmt mit der von Cicero angegebenen Ankunftszeit des Pythag. in Italien. Cf. Anm. 1. — Ueber seine Kenntnisse und Leistungen in Geometrie, Musik und Astronomie cf. Cic. de nat. DD. III, 36. Diog. Laert. I, §. 25. VIII, §. 12. 14. Plut. Symp. VIII, 2, 4. Plin. hist. nat. II, 8. u. a.

12) Hegel sagt (Werke Bd. 13. S. 226): *sein Auftreten* (in Kroton) *ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers, noch eines politischen Gesetzgebers des Volkes über seine äusseren Verhältnisse, sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden.* — Seine Schüler sollen mit solchem blinden Vertrauen der Lehre des Pythag. sich hingegeben haben, dass sie sich statt der Beweisführung nur der Worte αὐτὸς ἔφα bedienten. Cf. Cic. de nat. DD. I, 5. Doch hat sich solche Berufung wahrscheinlich nur auf Aeusserlichkeiten (des Cultus, der Lebensweise) bezogen, oder ist gegen die Ungeweihten gebraucht worden; denn gegen ein unbedingtes Festhalten an der Lehre des Meisters mit Aufgebung aller eigenen Forschung spricht, dass offenbar verschiedene Richtungen unter den Pythagoräern selbst entstanden. Cf. Anm. 23.

13) Diog. Laert. VIII, §. 11. Cf. Porphyr. 18—20.

14) Diog. Laert. VIII, §. 19. Menag. ad l. Ueber die verbotenen Speisen sind verschiedene Sagen Cf. Jambl. vita P. 85. 108. Porphyr. de abstin. I, 26. Athen. X, 13. p. 418.

15) Porphyr. §. 21—22. Jambl. vita Pyth. 33—34. — Das Weiber in den Bund aufgenommen wurden Jambl. vita P. 267.

16) Die ausführlichere Beschreibung des pyth. Bundes bei Jamblich. Die Pythagoräer bedienten sich symbolischer Sprüche Jambl. protrept. 21., und Zeichen Schol. in Aristoph. nubes 611. p. 249. Dind. u. A. Es ist sehr wahrscheinlich, dass ein relig. Kultus in mysteriöser Weise mit Gegenstand des Zusammenlebens der Pythagoräer war. Es wird von pythag. Orgien gesprochen, welche mit den orphischen zusammengestellt werden Herod. II, 81. Cf. Lobeck Aglaophamos.

17) Cf. Diog Laert. VIII, 3. Jambl. 257. (Es sollen 300 Mitglieder des Bundes gewesen sein). Sie suchten eine aristokratische Regierungsform zu begründen, dieses, so wie überhaupt das gemeinsame, jede individuelle Ausbildung unmöglich machende Leben zu vorgeschriebenen Zwecken, erscheint, verglichen mit der spart. Gesetzgebung und Staatseinrichtung ganz dem dorischen Charakter gemäss. Cf. Varro ap. August. de ordine II, 54. Posidon. ap. Seneca ep. 90. — Ueber die Einrichtung des Bundes vergl. Fr. Cramer de Pythagora, quomodo educaverit atque instituerit Strals. 1833. 4.

18) Es gibt verschiedene Sagen über den Tod des Pythagoras. Cf. Diog. Laert. VIII, §. 39 ff. Jambl. 255. Cic. de fin. V, 2. Diod. Sic. XII, 9. Plut. de gen. Socr. 13. Id. de repugn. Stoic. 37. Porphyr. vita P. 56. — Die endliche Ausgleichung des Kampfes mit den Pythag. bewirkten die Achäer durch Einführung demokr. Regierungsform. Pol. II, 39.

19) Cic. de fin. V, 2.

20) Ael. var. hist. II, 26. — Cf. Arist. reth. *B*, 23. Justin. XX, 4. Porphyr. 4. Jambl. vita P. 170.

21) Plut. de Alex. fort. I, 4. Lucian de lapsu inter sal. 5. Porphyr. vita P. 57. Diog. Laert. I, §. 16. VIII, §. 15. Jambl. vita P. 199.

22) Der älteste Pythagoräer, der wirklich Schriftliches hinterlassen, ist wahrscheinlich Philolaos (zwischen Ol. 70—95.), den nach Plat. Phaed. p. 61. Kebes und Simmias hörten, und den Apollodor bei Diog.

Laert. IX, §. 38. einen Zeitgenossen des Demokritos nennt. Vergl. A. Böckh *Philol. des Pyth. Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes.* Berl. 1819. 8. (so wie dess. *Disput. de Platon. systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae.* Heid. 1810. 4.). — Von Kleinias aus Tarent, jenes Zeitgenossen, werden zweifelhafte Bruchstücke angeführt. (Jambl vita P. 239. 266 f. 127. 198. Plut. Symp. III, 6, 4. — Stob. Serm. I, 65 68 u. a.). — Lysis soll zu Theben Lehrer des Epaminondas gewesen sein. (Plut. de gen. Socr. 13. Corn. Nep. Epamin. 2.). — Von Eurytos, des Philolaos Schüler wird ein zweifelhaftes Bruchstück überliefert. (Jambl vita P. 139 f. 148. 267. Aristot. Met. *N*, 5. — Stob. ecl. phys. p. 210). — Die von Archytas aus Tarent, Zeitgenossen des Platon, überlieferten Fragm. sind wahrscheinlich unecht. (Athen. XII, 12. Diog. Laert. V, §. 25. VIII, §. 79. 83. Aristot. de rep. *Θ*, b. Cic. Tusc. quaest. IV, 36. Aelian. v. h. XIII, 15.) Cf. C. G. Bardili Epochen etc. 1 Th. Anhang, und dess. disqu. de Archyta Tarent. in den novis act. soc. lat. Jen. Vol. I, p. 1. — Tentamen de Archytae Tarent. vita atque operibus a Joh. Navarra conscr. Hafn. 1820. 4. Ueber die Fragm. cf. Meiners Geschichte der Wissenschaften B. 1. S. 598 f. u. Ritters Gesch. der Pyth. Philos. S. 67 f. — Ueber Ocellus Lucanus und Timäus Locrus in Meiners hist. doctr. de vero deo P. II. p. 312 f. u. dess. Gesch. der Wiss. in Gr. u. Rom Bd. I. S. 584. u. in der Gött. philol. Bibl. Bd. 1. St. V. S 204 f. Ritters Gesch. der pyth. Phil. Die dem Timäos beigelegte Schrift *περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς* abgedr. in Th. Gale opusc. myth. phys. et eth. p. 539 ff., herausgeg. v. d'Argens. Berl. 1763. 8.; übersetzt von Bardili in Fülleborns Beitr. St. IX., ist Auszug aus Platons Timäos. Die dem Okellos beigelegte Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* in Gale opusc p. 499 ff., nebst des Timäos Schrift herausgeg. von Batteux, Par. 1768. III Vol. 8., von Argens, Berl. 1792. 8., von Rottermund, Leipz. 1794. 8., von Rudolphi, Lips. 1801. 8., übersetzt etc. von Bardili in Fülleb. Beitr. St. X. Ein anderes ihm zugeschr. Werk Architae Tarentini *φερόμενοι δέκα λόγοι καθολικοί* c. ep. Camerarii Lips. 1564. 8. soll auch unter dem Tit. *περὶ τοῦ παντὸς φύσιος* Ven. 1571. 4. abgedruckt worden sein. — Pythag. Bruchstücke s. ausser bei Gale opusc. mythol. Cantabrig. 1671. und in der Ausg. des Diog. Laert. von Henr. Steph. 1593. 8. in Orelli opusc. gr. vet. sentent. II. p. 234 ff. — Ueber pythagorische Frauen: J. C. Wolf fragmenta mulierum gr. prosaica p. 224 ff. Fabric. Bibl. gr. lib. II, 13. Wieland über die pyth. Frauen. Werke B. XXIV. Fr. Schlegel Abhandlung über Diotima. Schriften Bd. IV. Wien 1822. — Als letzte Pythagoräer werden Xenophilos aus Chalkis in Thrakien und die Phlier Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos genannt. Diog. Laert. VIII, § 46. Jambl. vita S. 251. — Die Reihenfolge der Häupter der Pythag. gibt Jambl. vita S. 265 ff. Aristoteles hat ein (verlorenes) Buch üb. die Pythagoräer geschrieben (Cf. Diog. Laert. V, §. 25. et Menag. ad l. Jambl. vita P. 31. Stob. ecl phys. I, 380. Simpl. in Ar. de coelo f. 94. u. a. cf. Aristot. Met. *A*, 5. (p. 986, 12.).

23) Dass eine solche Fortbildung stattfand, ist unzweifelhaft. Aristoteles spricht fast stets, wo er Philosophisches berichtet nur von Pythagoräern, nicht von Pythagoras, und unterscheidet ausdrücklich verschiedene Richtungen, dasselbe ist auch bei anderen Schriftstellern der Fall, namentlich bei Sextos Empirikos. (S. d. Folg.). Vergl. Brandis Abhandl. über die verschiedenen Systeme der Pythagoräer im Rhein. Mus. II, S. 208—41. — Der Grundgedanke: die Prinzipe der Zahlen sind die Prinzipe alles Seienden ist mannigfaltig nachgewiesen worden. Cf. §. 62, 6.

§. 62. *Lehre der Pythagoräer.*

Die Pythagoräer, welche sich zuerst (unter den Griechen) *mit den mathematischen Wissenschaften beschäftigten und sie förderten, meinten, dass dieser Prinzipe die Prinzipe alles Seienden wären. Da aber bei jenen die Zahlen von Natur das Erste* (πρῶτοι) *sind, so meinten sie in den Zahlen Vieles zu erblicken, was am ähnlichsten dem Seienden und Werdenden, mehr als in Feuer und Erde und Wasser, so dass z. B. eine Affection* (πάθος) *der Zahlen Gerechtigkeit, eine andere Seele und Verstand, eine andere Zeit* (καιρός) *und alles Uebrige jedes auf gleiche Weise*[1]. *Da sie ferner in den Zahlen die Affectionen und Verhältnisse* (τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους) *des Harmonischen erblickten und das Uebrige den Zahlen der ganzen Natur nach verähnlicht zu sein schien, die Zahlen aber von der ganzen Natur das Erste; so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente* (στοιχεῖα) *alles Seienden und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl*[2]. — *Sie sagen das Erscheinende sei woraus zusammengesetzt; einfach aber müssten die Elemente sein Unsichtbar* (nicht mit Sinnen wahrzunehmen) *also sind die Elemente. Von dem Unsichtbaren ist Einiges körperlich, wie die Dämpfe und die kleinsten Theile* (? ὄγκοι), *Anderes unkörperlich, wie die Figuren und Formen* (ἰδέαι) *und Zahlen, woraus die Körper zusammengesetzt sind, indem sie bestehen aus Länge und Breite und Tiefe, und Widerstand* (ἀντιτυπία) *oder auch Schwere*[3]. *Nicht allein daher unsichtbar, sondern auch unkörperlich sind die Elemente. Aber es habe auch jedes von den Unkörperlichen näher betrachtet die Zahl. Es ist nämlich entweder Eins oder Zwei, oder Mehre. Hieraus folgt, dass die Elemente des Seienden die unsichtbaren und unkörperlichen und in Allem auftretenden Zahlen, und nicht einfach* (ohne weiteres), *sondern die Monas und die durch Zufügung der Monas entstehende unbestimmte Dyas, aus Theilnahme an welcher die ihres Theils Dyaden, Dyaden werden. Aus diesen nämlich würden auch die übrigen Zahlen, welche auftreten in dem was theilhaft*

der Zahl ist (τοῖς ἀριθμητοῖς), *und werde die Welt bereitet, sagen sie*[4]. — *Offenbar nahmen auch diese an, dass die Zahl Prinzip sei sowohl als Materie* (ὕλη) *für das Seiende, als auch als Affectionen* (πάθη) *und als Verhältnisse* (ἕξεις); *Elemente der Zahl aber seien das Gerade und das Ungerade, von diesen aber das eine begrenzt, das andre unendlich, das Eins aber sei aus ihnen beiden (denn es ist sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Eins, Zahlen aber, wie gesagt, der ganze Himmel*[5]. — *Pythagoras sagte Prinzip des Seienden* (der Dinge) *sei die Monas, nach Theilnahme an welcher jegliches von den Seienden Eins genannt wird, und die Monas werde erkannt als erkannt nach der Identität mit sich* (καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μόναδα νοεῖσθαι); *Hinzufügung aber zu sich nach der Verschiedenheit* (κατ' ἑτερότητα) *vollende die sogenannte unbestimmte Dyas; weil keine der zählbaren und bestimmten Dyaden jene ist, alle aber nach der Theilnahme an jener Dyas erkannt werden, wie sie auch in Bezug auf die Monas sagen. Es sind also zwei Prinzipien des Seienden: die erste Monas, durch Theilnahme an welcher alle zählbaren Monaden als Monaden erkannt werden, und die unbestimmte Dyas, durch Theilnahme an welcher die bestimmten Dyaden Dyaden sind*[6].

1) Aristot. Met. *A*, 5. Die Pythagoräer werden den Ioniern entgegengestellt. Bei diesen wurde Alles als körperlich vorgestellt, und daher als Prinzip selbst ein Körperliches angegeben. Dagegen lässt sich nun die Bemerkung machen, dass allerdings die Zahlen mit Vielem, nämlich mit Allem, was wir jetzt als nicht körperlich erkannt haben, mehr Aehnlichkeit haben, als irgend etwas Körperliches. Die Zahlen nämlich sind Gedanke und als solcher dem Nichtkörperlichen verwandt. Die Zahlen empfehlen sich als Prinzip aber noch dadurch, dass sie nicht nur mit dem Nichtkörperlichen Aehnlichkeit haben, sondern auch an allem Körperlichen erscheinen, es ist ἀριθμητόν, d. h. der Zahlenbestimmung unterworfen. Vergl. d. Folg.

2) Aristot. l. c. (p. 985, b, 23—986, a, 3.).

3) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 152 ff. — Den näheren Nachweis des hier angedeuteten s. in den folg. §§. Hier nur die Bemerkung, dass die Pythagoräer die Schwere nicht aus der Zahl abzuleiten vermochten, worüber sie Aristoteles tadelt. Met. *N*, 3. (p. 1090, a, 32). *Indem sie die physischen Körper aus Zahlen machen, aus dem was weder Schwere noch Leichtigkeit hat das was Leichtigkeit und Schwere hat,*

scheinen sie von einem andern Himmel und andern Körpern, aber nicht von sinnlich wahrnehmbaren zu sprechen; d. h. die Pythagoräer widersprechen sich selbst, indem sie Schweres aus dem Nichtschweren bestehen lassen. Cf. Aristot. Met. *A*, 8. (p. 990, a, 12.) de coelo *Γ*, 1. fine. — Die Zahl ist abstracter Gedanke, darum ist sie nicht schwer, denn die Schwere ist gerade das wesentliche Merkmal der Körperlichkeit.

4) Sext. Emp. l. c.

5) Aristot. Met. *A*, 5. (p. 986, a, 15 -21.).

6) Sext. Emp. adv. Math. X, 261 ff. — Aus den mitgetheilten Stellen geht zunächst hervor, was die Grundvorstellung der pythagoräischen Philosophie ist, nämlich: die Prinzipe der Zahlen sind die Prinzipe alles Seienden, und wie die Zahlen das Erste (aus den Prinzipen zustandekommende) so sind sie die Elemente alles Seienden. Man muss sich wohl hüten, wenn von *μονάς* und *δυάς* als Prinzipien die Rede, bei diesen an 1 und 2, wie sie in der Zahlenreihe auftreten, zu denken, denn ausdrücklich wird bemerkt, dass diese selbst erst aus der *μονάς* und *δυάς*, den Prinzipen, erzeugt sind. — Es wird allerdings auch die Zahl selbst Prinzip und Element genannt, aber es ist nicht zu übersehen, dass die Prinzipe der Zahl selbst aufgesucht werden, und dass die Elemente der Zahlen als Elemente alles Seienden angegeben werden. Dass die Pythagoräer durch mathem. Betrachtungen auf ihre philos. Lehre gekommen seien, ist Ansicht des Aristoteles, nicht sie selbst sprechen diess (den äusserlichen Grund) aus. Ihre Philosophie kann sie auch zur Mathematik gebracht haben. Doch mag Aristoteles Recht haben, wenigstens insofern in der pythagoräischen Lehre mathematische Abstractionen aufgestellt und für philosophische Erkenntniss ausgegeben werden. Aristoteles sagt Met. *A*, 9. (992, a, 32.) die Mathematik werde ihnen zur Philosophie. Der wahre Grund der pythagorischen Lehre ist aber nicht mathematisch, sondern philosophisch, wie daraus hervorgeht, dass sie die Prinzipe des Mathematischen selbst suchen, nicht sich mit den gegebenen Zahlen und Grössen begnügen, wie die Mathematik thut, ohne nach dem Woher zu fragen. Sobald jenes Zurückgehen auf die Prinzipe des Mathematischen überseben wird, verliert die pythag. Lehre allen Sinn und Verstand, denn alle Dinge führen die Pythagoräer auf dieselben Prinzipe zurück und kommen nur dadurch zu bestimmten Zahlenausdrücken für die Dinge, dass sie aufzeigen, wie diese auf dieselben Prinzipien in derselben Weise sich zurückführen lassen, wie bestimmte Zahlenausdrücke. Dass die Pythagoräer nicht bei den Zahlen selbst stehen bleiben, sondern deren Prinzipe suchen, wird nicht nur in der im Text aufgenommenen Stelle, sondern auch sonst (Cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 262.) ausdrücklich bemerkt, und ergibt sich zugleich aus der ganzen folgenden Darstellung (indem die Zahlen selbst abgeleitet werden) der pythag. Philosophie. Insofern nun aber die Zahlen das wahre, untrüglich erkannte Werden der Prinzipe sind, müssen überhaupt alle Dinge (auch die abstracten Verstandsgegenstände), wenn sie nach ihrer Wahrheit und Wesenheit erkannt werden, als Zahlenbestimmungen erkannt werden, so also, dass ihr Wesen Zahl und ihre Bestimmtheit (*πάθη καὶ ἕξεις*) Zahlenbestimmung ist; oder: wenn wir die Welt nach ihrer Wesenheit und Wahrheit erkennen, so erscheint sie als Zahlenwelt. Es gibt also eine zweifache Erkenntniss, eine menschliche (trügerische am äussern Schein haftende) und eine göttliche (die Wesenheit erforschende). (Cf. Philol. bei Stob. 458.). In diesem Sinne ist es zu verstehen wenn auch ohne weiteres die Zahl als Prinzip angegeben oder gesagt wird die Dinge seien Zahlen. (Cf. Aristot. Met. *A*, 5. p. 986, a, 16. ib. *M*, 6. p. 1080, b, 16. ib. *N*, 3. p. 1090, a, 20. Problem. *IE*, 3. p. 910, b, 37.). Hierfür

spricht insbesondere die im Text aufgenommene Stelle Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 152.: *Elemente — — die Zahlen und nicht einfach* (ohne weiteres) *sondern die Monas und die — Dyas*, d h. nicht die Zahlen selbst ohne weiteres, sondern sie als Erscheinungen der Prinzipe der Zahlen. — Dass die Prinzipe der Zahlen die Prinzipe alles Seienden, dafür finden sich mehre Nachweisungen, welche wahrscheinlich von den Pythagoräern, nicht von Pythagoras selbst herrühren, die man aber, weil hier von pythagoräischer Philosophie nicht von der Philosophie des Pythagoras die Rede ist, nicht aus dem Grunde zurückweisen darf, weil sie Spuren des Zusammenhanges mit andern späteren Philosophen enthalten. Solche Nachweise sind: a) Es lässt sich in Allem die Zahl entdecken, oder w. d. es lässt sich alles Andre auf die Prinzipe der Zahlen zurückführen; wir werden später sehen, in welcher Weise dieses durch die Pythagoräer geschehen ist. b) Es ist dem Begriffe des Prinzips und Elementes gemäss, dass es unkörperlich und einfach sei, und doch in Allem sei, von dieser Art ist aber nur die Zahl. Hierher gehört die im Text aufgenommene Stelle Sext. Emp. Pyrrh III, 152 ff., welche noch zu vergleichen mit Sext. Empir., adv. Math. X, 249 ff.: *Es gleichen sagen die Pythagoräer diejenigen welche wie sich's gehört* (γνησίως) *philosophiren den Philologen* (! τοῖς περὶ λόγον πονουμένοις). *Nämlichwie diese erst die Redensarten untersuchen, denn aus Redensarten besteht die Rede, und weil die Redensarten aus Sylben bestehen, erst die Sylben betrachten, und aus den aufgelösten Sylben die Elemente der geschriebenen Stimme, erst aber jene Untersuchung anstellen; so, sagen die Pyth., sollen die echten Physiker* (d. h. Philosophen), *welche das All Betreffendes untersuchen, erst forschen in was das All sich auflöst. Zu sagen nun das Princip von Allem sei ein Erscheinendes, ist gewissermassen unphysisch* (d. h. nicht würdig eines wahren Philosophen). *Denn alles Erscheinende müsse aus Nichterscheinendem bestehen. Was aber woraus besteht ist nicht Prinzip, sondern das was jenes zu Stande bringt. Daher dürfen auch nicht die Erscheinenden* (wie Wasser, Luft, Erde u. dergl., oder die anaxagor. oder atomistischen körperlichen Urtheilchen), *nicht als Prinzipe von Allem angegeben werden; sondern das was sie zustandebringt, was kein Erscheinendes ist. Daher nehmen sie die Prinzipe von Allem als unsinnlich und unsichtbar an.* (Es heisst nun die welche Urtheilchen annehmen, hätten recht, insofern sie den Prinzipen die Wahrnehmbarkeit absprechen, unrecht, insofern sie dieselben als körperlich bestimmen). *Wie nämlich die Elemente der Redensarten nicht Redensarten sind* (sondern Sylben), *so sind auch die Elemente der Körper nicht Körper. Da sie nun entweder Körper oder Nichtkörper sein müssen* (kein drittes möglich ist), *so müssen sie durchaus Nichtkörper sein.* Im Weiteren gehen sie dann auf die Lehre von den Atomen und deren Ewigkeit ein und zeigen, dass nur Unkörperliches wahrhaft als Prinzip ausgesprochen werden könne, denn nur so komme man auf einen wahren Anfang, während man bei der Annahme das Element selbst sei körperlich, ins Unendliche Körperliches von Körperlichem ableitend zurückgehen müsse. Endlich wird gezeigt, dass nicht jedes Unkörperliche Prinzip sein könne, sondern nur das, auf was sich die Körperwelt reducirt, als welche sie nachweisen die Prinzipe der Zahlen. — Mit dieser Art der Beweisführung hängt dann die zusammen, welche c) aus der alleinigen Erkennbarkeit der Zahlen und ihrer Prinzipe genommen ist. Philol. bei Stob. p. 458. (Böckh S. 62.), welche Stelle Brandis übersetzt: *Die Wesenheit der Dinge, ewig seiend, und die Natur selbst, ist der göttlichen nicht der menschlichen Erkenntniss zugänglich; ausser dass Nichts des Seienden und Erkannten von uns erkannt werden könnte, wenn sie* (die Wesenheit) *nicht in die Dinge eingegangen wäre.* (Cf. Stob. p. 8. 10.). — Den Pythagoräern ist das

Kriterium der λόγος (Verstand), welcher durch mathematische Bildung gewonnen wird, so dass der im Menschen liegende λόγος verwandt ist dem in der Welt liegenden und so Gleiches durch Gleiches begriffen wird. Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII, 92. Wir würden sagen: Da im menschlichen Bewusstsein allein das Mathemathische Wahrheit und Gewissheit hat, so muss auch die Welt als wahr und gewiss erkannt, nach denselben im Menschen die Wahrheit begründenden Prinzipien erkannt werden. Die Wahrheit ausser uns wird in der Erkenntniss zur Wahrheit in uns, darum kann die Wahrheit ausser uns keine andere als die in uns sein, denn die Dinge sind, wie sie erkannt werden. Diess ist ein tiefsinniger Beweis, das Mangelhafte bei den Pythagoräern ist nur, dass sie das mathematische Wissen für das alleinige halten; so weit sie aber die Prinzipe des Mathematischen erkannt, haben sie auch die Wahrheit erkannt, sind sie echte Philosophen s. d. Folg. — d) Die Prinzipe der Zahlen sind das Begrenzte und das Unbegrenzte (s. d. Folg.), eben diese aber auch die Prinzipe von Allem. Dieser Beweis rührt von Philolaos, wie man aus dessen Bruchstücken ersieht. Philol. ap. Stob. ecl. phys. p. 454. Böckh S. 47 ff.: *Alles Seiende ist nothwendig entweder begrenzt oder unbegrenzt, oder sowohl begrenzt als unbegrenzt — — da nun weder ganz aus Begrenzten noch ganz aus Unbegrenzten das Seiende erscheint, so muss offenbar die Welt und das in ihr Zusammengefügte aus Begrenzten sowohl als Unbegrenzten sein.* — — Cf. Nicom. Arithm. II, p. 59.: — *aus Begrenztem zugleich und Unbegrenztem bestehe* (nach Philolaos) *die Welt, offenbar gleich* (καὶ εἰκόνα) *der Zahl; denn auch diese besteht ganz aus Monas und Dyas, Geradem und Ungeradem etc.*

Fassen wir näher ins Auge, wie die Pythagoräer das Verhältniss der Zahlen und ihrer Prinzipe gegen die Dinge fassten, so geht schon aus dem Früheren hervor, dass sie sich ein Darinsein des Mathematischen in den Dingen vorstellten, so dass die Zahl der Stoff ὕλη. Im 12. und 13. Buche der Metaphysik unterscheidet Aristot. fortwährend auf das Bestimmteste zwischen solchen, die sich das Mathematische als im sinnlich Wahrnehmbaren existirend vorstellen und denen, welche behaupten, es existire getrennt von dem sinnlich Wahrnehmbaren (Met. *M*, 1.; p. 1076, a, 32.), und die erste dieser beiden Annahmen wird wiederholt den Pythagoräern zugeschrieben. Cf. Phys. *Γ*, 4. (203, a, 6.) Met. *N*, 3. (p. 1090, a, 20) ib. *M*, 8. (1083, b, 10.). Daraus erklärt sich auch, dass sie *von mathemathischen Körpern wie von sinnlich Wahrnehmbaren sprachen* (Arist. Met. *A*, 8.; p. 990, a, 15.), und dass sie daher (wie es weiter heisst) *vom Feuer oder von der Erde oder von anderem Aehnlichen gar nicht gehandelt haben* (vom specifisch Verschiedenen), *weil sie*, wie Aristoteles meint, *vom sinnlich Wahrnehmbaren nichts Eigenthümliches zu sagen hatten.* Auch die Fragm. des Philolaos stimmen für die Zahlen als inhaftende Wesenheit der Dinge Cf. Philol. ap. Stob. ecl. phys. p. 456. (Böckh S. 58.) u. a. Indess scheinen andere Stellen dieser Vorstellung zu widersprechen, so Aristot. de coelo *Γ*, 1. fine wo nur Einigen Pythagoräern diese Vorstellung zugeschrieben wird, und Met. *A*, 6. (p. 987, b, 11.) heisst es: *Denn die Pythagoräer sagen die Seienden seien durch Nachahmung* (μιμήσει) *der Zahlen, Platon, den Namen ändernd, durch Theilnahme* (μεθέξει). Dass sich die erste der eben angeführten Stellen auf die ersten Pythagoräer beziehe, ist aus Jambl. in Nicom. Arithm. p. 11. Ten. klar: *Die Zuhörer des Hippasos sagten die Zahl sei das erste Muster* (παράδειγμα) *der Weltschöpfung etc.* Hippasos aber war kein echter Pythagäer. Cf. Jambl. vita Pyth. 81. In einem unechten Bruchstücke der Theano heisst es sogar ausdrücklich (Stob. ecl. phys. p. 302 ff.): καὶ συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπεισμαι νομίσαι φύναι Πυθαγόραν, ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι.. ὃ δὲ οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, πανὰ

δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι, ὅτι ἐν ἀριθμῷ τάξις πρώτη; ἧς μετουσίᾳ κἂν τοῖς ἀριθμητοῖς πρώτόντι καὶ δεύτερον καὶ τἆλλα ἑπομένως τέταχται. — Bei näherer Betrachtung zeigt sich indess, dass man 1) sehr wohl im echt pythagoräischen Sinne von μίμησις reden könne und, dass man 2) auch im echt pythagoräischen Sinne nicht an der krassen Vorstellung eines Bestehens der Dinge aus Zahlen festhalten dürfe, weil die Zahlen bestimmt als nicht körperlich bezeichnet werden. Die Prinzipe sind materiell (ὕλη) aber nicht körperlich (σῶμα). Cf. §. 65, 2. In den Zahlen sehen wir nur die ungetrübten Erscheinungen der Prinzipe von Allem, und daher sind die Dinge ihrem Wesen nach mit den Zahlen übereinstimmend; in ihnen haben die Dinge πρώτην τάξιν; das Wesen der Dinge drückt sich in diesen selbst aus; die Dinge sind ihrem Wesen gemäss κατ' ἀριθμόν, und sind μίμησις (nicht äusserliche, sondern wesentliche) der Zahlen. Spricht man von den Dingen wie sie dem Wesen nach sind (wo denn den Pythagoräern jeder specif. Unterschied aufhört, sie von ihnen nur wie von mathematischen Grössen sprechen), so kann man sagen: die Dinge sind Zahlen und aus Zahlen; spricht man dagegen von den Dingen, wie sie mit Sinnen angeschaut werden, so sind sie nur (nach wesentlicher) μιμήσει oder κατ' ἀριθμόν. — Für die Prinzipe der Zahlen kommen sehr verschiedene Ausdrücke vor, nämlich in den bisher angeführten Stellen:

erste Monas und unbestimmte Dyas
Ungerades und Gerades
Begrenztes und Unbegrenztes.

Das Unbegrenzte sagen sie sei das Gerade (Aristot. phys. *Γ*, 4.; p. 203, a, 10.). Diese Zusammenstellung wurde noch weiter ausgeführt, denn Einige Pythagoräer sagen (nach Aristot. Met. *A*, 5; p. 978, a, 22.): *es seien zehn Prinzipe, die nach der Paarung* (nach den Gegensatze) *ausgesprochen werden:*

Grenze und Unbegrenztes,
Ungerades und Gerades,
Eins und Vielheit,
Rechtes und Linkes,
Männliches und Weibliches,
Ruhendes und Bewegtes,
Gerades und Krummes,
Licht und Finsterniss,
Gutes und Böses,
Quadrat und ungleichseitiges Viereck.

Dass 10 solcher Prinzipe sind, ist, wie wir sehen werden, bedeutungsvoll. Betrachtet man diese Tafel genauer, so zeigt sich, dass sie ziemlich willkührlich zusammengelesen. Gewiss aber ist, dass nicht diese 20 als eben so viele von einander verschiedene Prinzipe anzunehmen sind, sondern nur denselben Einen Gegensatz ausdrücken, welcher allgemein durch Monas und Dyas ausgedrückt ist. Die streng philosophsiche Zurückführung aller Gegensätze (nach späteren) auf Monas und Dyas s. im folg. §. — Schon hier aber drängt sich die Bemerkung auf, dass der Gegensatz der Monas und Dyas sich auf die Monas allein reducirt, denn die Dyas ist entstanden, indem sich die Monas *zu sich selbst sich nach der Verschiedenheit hinzufügt*, während die der Dyas entgegengesetzte Monas *die nach der Identität mit sich gedachte Monas* ist. (S. Text). Offenbar ergibt sich hieraus eine doppelte Bedeutung der Monas: a) die indifferente Monas, b) die Monas, welche als mit sich identisch, eben dadurch sich von sich selbst unterscheidet und so sich selbst als der Dyas entgegentritt. Dass diese Auffassung mit der pythag. Lehre übereinstimmt, wird sich aus

dem Folgenden ergeben, es spricht für dieselbe aber auch, dass das *Eins* als welches die Monas in der Zahlenwelt auftritt das *Geradungerade* (ἀρτιοπέριττον) genannt wird. Aristot. ap. Theon. Smyrn. 1, 5, p. 30. (cf. auch die Worte im Text: *das Eins aber sei aus ihnen beiden, denn es ist sowohl gerade als ungerade*), und was Aristot. Met. *A*, 5. (p. 987, a, 13.) sagt: *Die Pythagoräer haben zwar auf dieselbe Weise zwei Prinzipe angegeben, haben aber solches hinzugesetzt, was ihnen eigenthümlich ist, dass das Begrenzte und das Unendliche und das Eins nach ihrer Meinung nicht verschiedene Naturen seien, wie Feuer oder Erde oder etwas andres der Art, sondern das Unbegrenzte selbst und das Eins selbst sei das Wesen derer von denen sie ausgesagt werden, deswegen sei auch die Zahl das Wesen von Allem.* Simpl. in phys. Aristot. f. 39, a.: *Es schreibt aber über sie Eudoros Folgendes: Nach der ersten Rede muss man sagen, die Pythagäer gäben das Eins als Prinzip von Allem an, nach der zweiten Rede, es seien zwei Prinzipe der vorhandenen* (Dinge), *das Eins und die diesem entgegenstehende Natur u. s. w.* Philol. ap. Stob. 1, p. 456. (Böckh Nr. 2.): *Die Zahl nämlich hat zwei eigenthümliche Arten* (ἴδια εἴδη), *Ungerades und Gerades und eine dritte von beiden gemischte: Geradungerades.* — Von den Entgegengesetzten entspricht nun immer das erste der Monas, das zweite der Dyas, und da die Monas die Dyas erst erzeugt, so zwar, dass diese ohne die Monas nichts ist, als der leere, nichtige Widerspruch (Negation), so nennen die Pyth. die erste die Reihe des Guten, die andere die Reihe des Schlechten. (Cf. Simpl. l. c. Aristot. eth. Nic. *A*, 4.). Aus dem Unbegrenzten (Dyas) wurde auch das Leere abgeleitet. Aristot. Phys. *Δ*, 6., (cf. d. Folg.), und Philolaos (ap. Stob. I, p. 10.) nennt jenes die unvernünftige und verstandlose Natur, in dem Lüge und Neid ist.

§. 62. *Fortsetzung.*

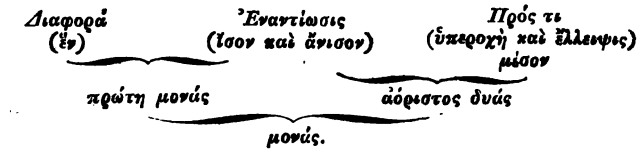
Dass die erste Monas und die unbestimmte Dyas in Wahrheit die Prinzipe des Ganzen** (τῶν ὅλων) **sind, lehren die Pythagoräer mannigfach. Denn von den Seienden werden Einige, wie sie sagen nach der Verschiedenheit** (διαφορά) **erkannt, Andre nach dem Gegensatze** (ἐναντίωσις), **Andere nach dem Verhältniss** (πρόσπι). **Nach der Verschiedenheit wären die Dinge als für sich** (καθ' ἑαυτά) **und wie sie sich nach eigener Bestimmung verhalten** (jedes nur als auf sich selbst sich beziehendes), **z. B. Mensch, Pferd, Pflanze, Erde, Wasser, Luft, Feuer; denn von diesen würde ein jedes besonders** (ἀπολύτως) **betrachtet und nicht in seinem Verhalten gegen ein Anderes. Nach dem Gegensatze aber wären die Dinge, welche aus dem Gegensatze des Einen gegen ein Anderes betrachtet würden, wie Gutes und Böses, Recht und Unrecht, Nützlich und Schädlich, Heilig und Unheilig, Fromm und Gottlos, Bewegtes und Ruhendes u. a. ähnliches.

Nach dem Verhältnisse endlich seien die Dinge, welche nach dem Verhalten zu einem anderen erkannt würden, wie Rechts und Links, Oben und Unten, Doppeltes und Hälfte. Denn das Rechts wird erkannt nach dem Verhalten gegen das Links, und das Links nach dem Verhalten gegen das Rechts u. s. w. Sie sagen aber, es sei ein Unterschied zwischen den Dingen, welche aus dem Gegensatze und denen, welche aus dem Verhältnisse erkannt werden. Bei den Entgegengesetzten nämlich sei der Untergang (das Aufheben) *des Einen, die Entstehung* (das Setzen) *des Anderen, z. B. bei Gesundheit und Krankheit, Bewegung und Ruhe; denn die Entstehung der Krankheit sei die Aufhebung der Gesundheit und umgekehrt u. s. w. Was aber nach dem Verhältnisse ist, hat Existenz* (ist gesetzt) *und Aufhebung des Einen mit dem Anderen; denn es gibt kein Rechts ohne Links, kein Doppeltes ohne Halbes* (nämlich seine Hälfte), *dessen Doppeltes es ist. Ferner bei den Entgegengesetzten gibt es kein Mittleres, wie z. B. zwischen Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Bewegung und Ruhe; denn zwischen Gesundheit und Krankheit gibt es nichts u. s. w. Bei denen aber, die nach dem Verhältnisse sind, gibt es ein Mittleres* (μέσον); *denn z. B. zwischen dem Grösseren und Kleineren, wie etwas in Bezug auf ein Anderes ist, liegt als Mittleres das Gleiche; eben so zwischen dem Mehr und Weniger das Genug u. s. w. Da nun diese drei Gattungen sind: das Fürsichseiende, das nach dem Gegensatze und das nach dem Verhältnisse Erkannte; so muss nothwendig auch über diese selbst eine Gattung übergeordnet werden, und als Erstes sein, weil jede Gattung eher ist, als die unter sie geordneten Arten. Wird nämlich jene aufgehoben, so werden zugleich alle Arten aufgehoben; denn die Art hängt von der Gattung ab, nicht aber die Gattung von der Art. Als Gattung des für sich Betrachteten* (nämlich der Dinge) *nahmen die Pythagoräer als oberstes* (ὡς ἐπαναβεβηκός) *das Eins an. Nach diesem* (nach dem Eins) *nämlich ist es für sich, so dass auch jegliches von denen nach Verschiedenheit Eins ist und für sich betrachtet*

wird. Als Gattung bei dem was nach dem Gegensatze ist, führten sie das Gleiche und das Ungleiche (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον) *an. In diesen nämlich wird die Natur aller Entgegengesetzten erkannt, z. B. die Natur der Ruhe in der Gleichheit, weil weder das Mehr noch das Weniger zugelassen ist; die Natur der Bewegung aber in der Ungleichheit, weil ein Mehr oder Weniger zugelassen ist. Eben so verhält es sich mit Gesundheit und Krankheit, Geradheit und Ungeradheit. — Was aber nach dem Verhältnisse ist, fällt als unter seine Gattung unter Ueberschuss und Mangel* (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις). *Grosses nämlich und Grösseres, Viel und Mehr, Hoch und Höher wird nach dem Ueberschusse erkannt, Kleines aber und Kleineres, Wenig und Wenigeres nach dem Mangel. Aber da die Dinge an und für sich, die Dinge nach dem Gegensatze und die Dinge nach dem Verhältnisse als Gattungen anderen Gattungen untergeordnet gefunden werden, wie dem Eins, der Gleichheit und der Ungleichheit, dem Ueberschusse und dem Mangel; so ist zu untersuchen, ob auch diese Gattungen auf andere zurückgeführt werden können. Die Gleichheit wird unter das Eins geführt, denn das Eins ist das zunächst* (im Allgemeinen) *sich selbst Gleiche. Die Ungleichheit aber erscheint in dem Ueberschusse und Mangel; denn ungleich ist, was theils Mangel hat, theils Ueberschuss. Aber der Ueberschuss und Mangel wird unter den Begriff* (das Verhältniss, λόγος) *der unbestimmten Dyas geordnet; da zunächst* (im Allgemeinen) *Ueberschuss und Mangel zwischen zweien ist, dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Folglich haben sie die Prinzipe von Allem hinaufgeführt zur ersten Monas und unbestimmten Dyas, woraus sie sagen, dass das Eins in den Zahlen und wiederum in diesen die Dyas werde*[1]).

1) Sext. Emp. adv. math. X, 262—276. — Diese Zurückführung des Unterschiedes aus seinen zunächst empirisch aufgefassten Bestimmungen als Verschiedenheit, Gegensatz und Verhältniss auf den vorher (s. d. vor. §.) aus der Monas selbst abgeleiteten ersten Gegensatz der ersten Monas und unbestimmten Dyas ist eben so sehr echt philosophisch, denn es handel sich um Begriffsbestimmungen und Zurückführung des Besondern auf da

Allgemeine, als echt pythagoräisch, denn die Zurückführung geschieht auf die den Pythagoräern eigenthümlichen Prinzipe. Es ergibt sich folgende Zusammenstellung:



In der gegebenen Zurückführung auf die *μονάς* ist die strengste Ableitung von derselben enthalten. Die Monas ist nur dadurch erkennbar und erkannt, dass sie sich erstens auf sich selbst bezieht und zweitens sich von sich unterscheidet (denn alles Erkennen ist nichts anderes als: Unterscheiden des mit sich Identischen und Erfassen des mit sich Identischen im Unterschiede); so ist *πρώτη μονάς* (die Monas kommt ins Dasein) und *ἀόριστος δυάς* (der Unterschied hat sich noch nicht bestimmt, ist noch leer). Die Monas ist nicht bloss, sie ist Etwas, d. h. Alles insofern es a) Eins (*ἕν*) ist und b) sich selbst gleich (*ἴσον*). Mit dem *ἴσον* ist aber auch das *ἄνισον* gegeben. Dieses ist nur Etwas durch das *ἴσον*, als anderes gegen das mit sich selbst identische; für sich genommen, als schlechthin ein Anderes, auch gegen sich selbst, ist es das Nichtige, Leere, also aus der *ἀόριστος δυάς*; oder w. dass. die *ἀόριστος δυάς* kommt als *ἄνισον* mit dem *ἴσον* zusammen, durch welches es die Bedeutung bekommt, die es an sich nicht hat, auch Etwas zu sein. Es ist der Gegensatz der kein Mittleres hat, weil das eine nur durch das andere ist. Die *ἀόριστος δυάς* für sich ist die Zweiheit, deren beide Seiten (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*) ihrem Ursprunge gemäss keine für sich etwas ist, es kommt nur zu etwas, indem jene sich gegenseitig aufheben, d. h. indem sich die *δυάς* wieder zur *μονάς* aufhebt, welche das *μέσον*, ein mit sich selbst Identisches, *ἕν* ist. Wird das *ἄνισον* nicht im Gegensatze gegen das *ἴσον* betrachtet, sondern allein als aus der *δυάς* sich ergebend, so tritt es diesem seinem Ursprunge gemäss selbst als *ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις* auf, und durch diese Vermittlung in sich zeigt es sich in seiner Wahrheit auf, nämlich im *μέσον*, welches die aus der *δυάς* in sich zurückgekehrte und als mit sich identisches *ἕν* zum Dasein kommende *μονάς* ist.

§. 64. *Fortsetzung.*

Von der ersten Monas ist in den Zahlen das Eins, von der Monas aber und der unbestimmten Dyas die Zwei. Denn zweimal die Eins ist zwei. Und läge in den Zahlen nicht die Zwei zu Grunde, so gäbe es auch kein Doppeltes in ihnen. Es kommt aber aus der unbestimmten Dyas und so wird aus ihr und aus der Monas die Dyas in den Zahlen. Auf entsprechende Weise sind aber auch die übrigen Zahlen aus jenen (der Monas und der unbestimmten Dyas) ***entstanden, indem das Eins immer fortschreitet, die unbestimmte Dyas aber Zwei erzeugt und die Zahlen zu einer unbegrenzten Menge ausdehnt. Daher***

sagen sie, unter diesen Prinzipen nehme die Monas das Verhältniss der thätigen Ursache ein, das des leidenden (passiven) *Stoffes die Dyas*[1]). *Das Eins ist*, nach den Pythagoräern, *aus beiden, dem Geraden und dem Ungeraden, hat an beider Natur Theil; denn dem Geraden zugesetzt macht es ungerade, dem Ungeraden, gerade, welches es nicht vermöchte, wenn es nicht beider Naturen theilhaft wäre. Daher wird auch das Eins geradungerade genannt*[2]). — *Die Pythagoräer sagen, das All und Alles werde durch Drei bestimmt; denn Ende, Mitte und Anfang haben die Zahl des Ganzen, dieselben aber die Zahl der Trias*[3]). — *Tetraktys nannten sie die aus den vier ersten Zahlen bestehende Zahl. Eins nämlich und zwei und drei und vier machen zehn, welches die vollendetste Zahl ist; da bis zu ihr gekommen, wir wieder zur Monas zurückkehren, und die Zählung von vorn beginnen. Sie nennen sie die Quelle, welche die Wurzeln der ewig fliessenden Natur enthalte, weil nach ihnen in ihr der λόγος* (die ratio) *der Anordnung* (σύστασις) *von Allem liege, sowohl des Körpers als der Seele*[4]). — *Sie nannten die Tetraktys die Quelle der ewig fliessenden Natur, weil nach ihnen die gesammte Welt nach Harmonie geordnet ist. Die Harmonie ist System dreier Einklänge* (συμφωνία), *der Einklänge: Diatessaron, Diapente und Diapason. Die Analogien dieser drei Einklänge finden sie in den vier Zahlen: Eins, Zwei, Drei und Vier. Es beruht nämlich der Einklang Diatessaron in dem Verhältnisse* 3:4 (ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ); *der Einklang Diapente auf dem Verhältnisse* 2:3 (ἐν ἡμιολίῳ); *der Einklang Diapason auf dem Verhältnisse* 1:2 (ἐν διπλασίονι). *Daher umfasst die Zahl* 4, *weil sie der Epitritos der* 3 *ist, indem sie aus ihr selbst und ihrem dritten Theile besteht* ($4=3+\frac{3}{3}$), *den Einklang Diatessaron; die Zahl* 3, *weil sie der Hemiolios der* 2 *ist, daher diese und ihre Hälfte enthält* ($3=2+\frac{2}{2}$), *zeigt sich als Einklang Diapente; die Zahl* 4 *als Diplasion der* 2 ($4=2+\frac{2}{1}$) *und die Zahl* 2 *als Diplasion der* 1, *ist der Inbegriff des Diapason. Da nun die Tetraktys eine Analogie der angegebenen Einklänge darbietet*

die Einklänge aber die vollendete Harmonie bilden, und nach der vollendeten Harmonie Alles geordnet ist, desswegen sagten sie, dass jene die Quelle der ewig fliessenden Natur sei. Und überdiess, da nach den Verhältnissen dieser vier Zahlen das Körperliche sowohl als das Unkörperliche erkannt wird, woraus Alles [5]). Das Körperliche fassten die Pythagoräer nur als geometrische Grösse auf, ohne irgend einen specifischen Unterschied zu betrachten, welchen letzteren sie auch auf Formenunterschied zurückführten [6]). Ihre Ableitung des Geometrischen aus den Principien war aber folgende. *Der Punkt nahm die Stelle der Monas ein. Wie nämlich die Monas etwas untheilbares ist, so auch der Punkt; und wie die Monas ein Prinzip bei den Zahlen ist, so ist der Punkt ein Prinzip bei den Linien. Die Linie wurde aber als der Dyas entsprechend angesehen. Denn nach Uebergang* (κατὰ μετάβασιν) *wird die Dyas und die Linie erkannt. Oder: die zwischen zweien Punkten erkannte breitelose Länge ist Linie. So nun wird die Linie nach der Dyas sein, die Ebene aber nach der Trias, welche nicht nur als Länge betrachtet wird, insofern die Dyas war, sondern auch einen dritten Abstand* (διάστασις) *angenommen hat: die Breite. Sind drei Punkte gesetzt, zwei einander gegenüberstehend, der dritte nach der Mitte der von den zweien bestimmten Linie, so wird wieder aus dem anderen Abstande die Ebene bestimmt. Die räumliche Gestalt* (στερεὸν σχῆμα) *und der Körper, wie die Pyramide, wird nach der Tetras geordnet. Denn wird zu den drei wie angegeben liegenden Punkten, oberwärts noch ein anderer Punkt zugefügt, so ist die Pyramidengestalt des räumlichen Körpers bestimmt. Er hat nämlich bereits die drei Dimensionen Länge, Breite, Tiefe. Einige aber sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte; nämlich dieser Punkt erzeuge fliessend die Linie; die fliessende Linie aber mache die Ebene; diese aber in die Tiefe bewegt erzeuge den Körper mit dreifacher Dimension. Es unterscheidet sich aber diese Partei der Pythagoräer von der früher erwähnten. Jene nämlich machen die Zahlen aus*

zwei Prinzipen der Monas und der unbestimmten Dyas, nachher aus den Zahlen die Punkte und die Linien, die ebenen Figuren und die räumlichen Figuren; diese aber erzeugen Alles aus Einem Punkte, aus diesem wird die Linie, aus der Linie die Fläche, aus dieser der Körper. Ueberdiess werden auf diese Weise unter Leitung der Zahlen die räumlichen Körper zu Stande gebracht, von denen übrigens die räumlichen (festen) Körper bestehen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, und überhaupt die Welt, welche nach ihnen nach Harmonie geordnet ist, wieder an den Zahlen festhaltend, in denen die Verhältnisse der Einklänge liegen, welche die vollendete Harmonie geben: der Diatessaron, Diapente und Diapason [7]). — Da dem Punkte die 1, der Linie die 2, der Fläche die 3 und dem Körper die 4 entspricht, so schlossen auch hieraus die Pythagoräer wieder, *dass mit Grund* (κατὰ λόγον) *die Tetraktys Quelle der Natur des Alls ist. Und überdiess sagen sie, Alles was vom Menschen wahrgenommen wird, ist entweder Körper oder Unkörperliches. Es mag aber das eine oder das andere sein, es wird nicht ohne den Gedanken der Zahl wahrgenommen. Der Körper, da er in einem dreifachen Abstande besteht, zeigt die dritte Zahl (?) an. Von den Körpern bestehen nun einige aus Verbundenen, wie Schiffe, Ketten, Thürme; andere aus Geeinten, welche unter Ein Verhältniss* (ἕξις) *zusammengefasst sind, wie Pflanzen und Thiere; andere aus Getrennten, wie Chöre, Heere und Heerden. Sie mögen aber aus Verbundenen oder Geeinten oder aus Getrennten sein, sie haben Zahl, weil sie aus Mehren bestehen. Ferner von den Körpern beruhen einige in einfachen Eigenschaften, andere in mehren zusammen, wie z. B. der Apfel. Er hat nämlich Farbe für das Gesicht, Geschmack für die Zunge, Geruch für die Nase, und Glätte für das Gefühl, welche von der Natur der Zahl sind. Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem Unkörperlichen, da ja auch die unkörperliche Zeit durch die Zahl wahrgenommen wird, wie klar wird aus Jahren, Monaten, Tagen und Stunden. Ebenso auch Punkt und Linie und*

Ebene und die andern bereits erwähnten, indem sie (die Pythagoräer) *auch diese Begriffe* (νοήσεις) *auf die Zahlen zurückführten. Es stimme aber, sagen sie, mit dem Gesagten auch das, was das Leben und die Künste betrifft; denn auch das Leben beurtheilt Jegliches nach Kriterien, welche Maasse der Zahl sind. Heben wir also die Zahl auf, so werden Maasse, Münzen und Gewichte und die übrigen Kriterien aufgehoben. Denn alle diese, welche aus Mehren bestehen, sind sogleich Arten der Zahl. Dahin gehört auch* (ὅθεν συνίχεται) *das Uebrige: Darlehen, Zeugnisse, Stimmloose* (ψῆφοι), *Verdingungen, Zeiten, Perioden; und überhaupt ist es unmöglich etwas von dem was im Leben vorkommt zu finden, welches der Zahl nicht theilhaft wäre. Keine Kunst gibt es sicher, welche ohne Proportion* (ἀναλογία) *ist. Die Proportion beruht aber auf der Zahl. Alle Kunst also besteht durch die Zahl. Mit Einem Worte, alle Kunst ist System von Begriffen* (σύστημα καταλήψεων), *das System aber Zahl*[8]).

1) Sext. Emp. adv. math. X, 276–278. Cf. ib. IV, 4. Aristot. met. *M*, 6. Auf das bestimmteste sieht man zunächst, dass μονάς und δυάς nicht mit ἕν und δύο gleichbedeutend zu nehmen, welche letzten nur die ersten abgeleiteten Formen jener Prinzipe sind. Alle Doppelten in den Zahlen sind aus der unbestimmten Dyas und aus der Monas, d. h. nach dem Vorhergehenden (§. 62.) aus der von sich selbst sich unterscheidenden Monas, welches sogleich in dem $2 = 1 + 1$ auftritt (so dass nicht dem Ungeraden sondern dem Geraden Erzeugung zukommt, cf. Aristot. met. *N*, 4 init.), und darin, dass es die Eins ist welche fortschreitet (beim Zählen kommt immer Eins hinzu). Worin dieses Fortschreiten aber geschieht, das ist die unbestimmte Dyas, d. h. der Unterschied der Monas von ihr selbst. So verhält sich die Monas activ, die Dyas passiv. Die wahre Wesenheit der Zahlen ersieht man daraus, dass jede derselben Eins ist. Die Monas selbst ist es, welche sich in der Zahlenreihe zur Vielheit ausbreitet, und welche in jeder Zahl als zugleich Eins und Vieles erscheint. In der Unendlichkeit der Zahlenreihe erscheint das Prinzip des Unterschiedes, die Dyas, als das Unendliche, während die jede Vielheit in der Zahl zur Eins zusammenfassende Monas als Prinzip der Grenze erscheint. Wodurch aus jeder Zahl in die folgende übergegangen wird, ist das Prinzip der Dyas; es ist aber Nichts zwischen den Zahlen und so erscheint die Dyas selbst als das Leere, durch welches der Uebergang geschieht. Cf. Aristot. phys. IV, 6.

2) Aristot. met. *A*, 5. und Theo Smyrn. Math. c. 5. p. 30. ed. Bullialdi. Cf. §. 62, 6. p. 112.

3) Aristot. de coelo *A*, 1. (p. 268, a, 11.). Wahrscheinlich sind nur die Worte: *die Pyth. — — bestimmt*, pythagoräisch, das übrige Zusatz des Aristoteles. Derselbe macht im Folgenden noch weiter auf die tiefe

Bedeutsamkeit der Drei aufmerksam, ohne dass man weiss, ob er darin den Pythagoräern folgt: *Daher haben wir von der Natur gleichsam jener* (der Trias) *Gesetze entnommen, und bedienen uns dieser Zahl zur Feier der Götter. Wir geben aber auch die Benennungen nach dieser Weise; denn die Zwei nennen wir Beide, aber nicht Alle, aber bei der Drei bedienen wir uns dieser Benennung zuerst u. s. w.* Wie die Pyth. näher von der Drei sprechen s. im folg.

4) Sext. Emp. adv. math. IV, 3. $1+2+3+4=10$. Kurz vorher wird bemerkt, *die Pythagoräer schwuren nicht nur bei der Zahl, sondern auch bei Pythagoras der sie ihnen gezeigt, wie bei einem Gotte, wegen der Gewalt die in der Arithmetik ist, sagend: Bei dem der unserer Seele die Tetraktys gab, die Quelle, welche der ewigfliessenden Natur Wurzeln hat.* Cf. ib. VII, 94. Fabric. ad ll. Lucian. de lapsu inter salt. 5. — Philolaos ap. Stob. ecl. phys. p. 8. (Böckh S. 139.) sagt: *Man muss die Werke und die Wesenheit der Zahl nach der Kraft betrachten, welche in der Dekas ist; denn sie ist gross und Alles vollendend und Alles wirkend und Anfang und Führer des göttlichen und menschlichen Lebens.* Dass, wenn einmal die Zahl als das Element in der Welt angeschaut wird, die Zehn als die bedeutsamste Zahl erscheint, ist sehr natürlich, da wir uns zufällig (?) des dekadischen Systems bedienen. Hiervon aber abgesehen ist in der Ordnung der Natur eine besondere Bedeutsamkeit der Zehn gar nicht begründet, auch nicht in der Welt des Geistes, wie z. B. der Drei und der Zwei. — Cf. Theo Smyrn. Plat. Math. c. 29. Joann. Phil. in Ar. de anima c. p. 2. Aristot. met. *A*, 5. — Auch die 36 sollen die Pyth. als Tetraktys geehrt haben, welche $=1+2+3+4+5+6+7+8$ (die ersten vier geraden und die ersten vier ungeraden Zahlen). Cf. Plut. de anim. procr. p. 1027.

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 94—99. Im Gebiete des Musikalischen finden noch jetzt die Zahlen die ausgedehnteste Anwendung. Man bestimmt die Töne, insofern sie sich durch Höhe und Tiefe unterscheiden, durch die Anzahl der Schwingungen, welche Saiten etc. in gewisser Zeit machen. Hierbei entdeckt man die einfachsten Sätze: dass die Anzahl der Schwingungen der Saite z. B. im umgekehrten Verhältnisse ihrer Längen, im Verhältnisse der Quadratwurzeln der sie spannenden Gewichte und im umgekehrten Verhältnisse ihrer Dicke steht. Drückt man die Anzahl der Schwingungen des Tones C durch 1 aus, so bekommen die übrigen Töne der Tonleiter folgende Zahlen:

C	D	E	F	G	A	H	c
1	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	2.

Es ist interessant zu bemerken, dass die angegebene der pythagoräischen Zahlenbestimmungen mit unsern jetzigen Kenntnissen übereinstimme.

Diapason ist die Octave, $C:c=1:2$
Diatessaron ist die Quarte, $C:F=1:\frac{4}{3}=3:4$
Diapente ist die Quinte, $C:G=1:\frac{3}{2}=2:3$

Oder:

ist $C=1$ so ist $c=2$
ist $C=2$ so ist $G=3$
ist $C=3$ so ist $F=4$

Es ist aber nichts weiter als eine interessante Bemerkung, welche die Pythagoräer gemacht haben, und gewährt uns nur ein Beispiel, wie dieselben durch ihre Achtung vor der Zahl zu allerdings richtigen Beobachtungen geleitet wurden, die jedoch der angewandten Mathematik, nicht der Philosophie angehören. Weil sie selbst jedoch solche Erfahrungen wie philosophische, d. h. absolut allgemeine Gedanken nahmen, so haben sie auch auf alle andern Gegenstände der Betrachtung dieselben überzutragen unter-

nommen. — Nicom. Harm. I, p. 11 ff. u. a. a. O. wird erzählt, wie Pythagoras zu seiner Entdeckung gekommen: durch Erfahrung, nicht durch Speculation. — Von der Tonlehre der Pythagoräer wird noch Mehres berichtet, welches kein philos. Intresse hat.

6) Hierauf bezieht sich das §. 62, 3. angeführte Urtheil des Aristot. Die Bestätigung dieses Urtheils findet sich im Folg.

7) Sext. Emp. adv. math. X, 278—283. Cf. ib. VII, 100. IV, 4 ff. Boëth. arithm. II, 4. Nic. inst. arithm. II, 6. p. 115. Aristot. met. *Z*, 11. *γραμμῆς τὸν λόγον τῶν δύο εἶναί φασιν.* de coelo *Γ*, 1. Theo Sm. p. 157. u. a. Wie bei den Zahlen der Uebergang durch das Unendliche, das Leere, stattfindet, so auch im Geometrischen von Punkt zu Punkt, fortschreitend durch das Prinzip des Unterschiedes. Zwischen je zwei Punkten liegt das Unendliche, denn das Zwischenliegende ist das ins unendliche Theilbare. (Cf. Joann. Philop. in Arist. phys. *Γ*, 4.). Das zwischenliegende Unendliche ist aber wie bei den Zahlen, das Leere, nicht ein Luftartiges, wie Brandis will; und nicht unwahrscheinlich ist es, dass sich die Worte des Aristot. phys. *Δ*. 7. (p. 214, a, 19.) *τὸ γὰρ κενὸν οὐ σῶμα, ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι* auf die pythag. Lehre beziehen. (Cf. Ritter Gesch. der Phil. 2. Ausg. 1, 412.). Haben die geometr. Grössen die Zahlen zu Elementen, wie nachgewiesen wird, so müssen sie auch das Leere enthalten als Trennendes der in ihnen auftretenden Einheiten. (Vgl. Anm. 1). Bei Aristot. met. *M*, 6. (p. 1080, b, 20. 32.) heisst es: *die Pythagoräer behaupteten, die Monaden (die Zahlen) hätten Grösse.* Es ist diess so verstanden worden, als hätten sie Ausdehnung, aber aus dem Zusammenhange der Lehre, namentlich daraus, dass sie ausdrücklich die Prinzipe als unsinnlich zu beweisen suchen (s. §. 62.) geht hervor, dass die Stelle nur so zu verstehen: die Monaden haben Grösse, weil in der Monas selbst das Prinzip des Unterschiedes liegt, nämlich die Dyas, durch welche sie als Grössen auftreten, d. h. im Räumlichen erscheinen. Vergl. Ritter Gesch. der Phil. I, 405. Anm.

8) Sext. Emp. adv. math. VII, 100—110.

§. 65. *Fortsetzung.*

Schon aus dem bisher Angeführten sieht man, wie die Pythagoräer scharfsinnig waren im Auffinden dessen, was an den Dingen Erscheinung der Zahlen ist und im Zurückführen aller sich ihnen darbietenden Verhältnisse auf Zahlenbestimmungen. Dabei verfuhren sie oft ziemlich willkührlich: *denn was sie Uebereinstimmendes aufzuzeigen hatten in den Zahlen und Harmonien mit den Affectionen (πάθη Zuständen) und Theilen des Himmels, und mit der ganzen Weltordnung (διακόσμησις), das herbeibringend passten sie an, und wenn wo etwas fehlte, da ergänzten sie es, damit ihr ganzes Verfahren zusammenhängend* (consequent) *sei. Da ihnen z. B. die Dekas vollkommen und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen*

scheint; so sagen sie, dass auch der am Himmel sich bewegenden Körper zehn seien; weil jedoch nur neun sichtbar sind, so machen sie die Gegenerde (ἀντίχθων) als zehnte[1]). Aehnliche Willkühr herrschte in der ganzen Kosmologie der Pythagoräer. *Die Welt besteht* nach ihnen *unverderblich und mühelos die unendliche Zeit; denn weder innerhalb möchte eine mächtigere Ursache gefunden werden als ihr Leben, noch ausserhalb, vermögend sie zu verderben; sondern diese Welt war von Ewigkeit und besteht in Ewigkeit, Eine von einem ihr gleichartigen (συγγενής), mächtigsten und erhabensten Eins beherrscht*[2]). — Ja sogar die Ethik der Pythagoräer war eine blosse Zahlensymbolik. *Denn Pythagoras unternahm es zwar zuerst von der Tugend zu sprechen, aber nicht richtig; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, bewirkte er keine angemessene Anschauung der Tugenden*[3]). *Als höchstes Gut nahm er die vollendetste Kenntniss der Zahlen an*[4]). Indem die Pythagoräer annahmen, dass Leib und Seele nicht wesentlich verschieden und einander gemäss wären und ihnen das Leben wie die Zahl unendlich war, so fassten sie dem gemäss die Lehre von der Seelenwanderung auf[5]).

1) Aristot. met. *A*, 5. (986, a, 3.) cf. Aristot. de coelo *B*, 13. (p. 293, a, 23.). Simpl. ad l. Die zehn Himmelskörper waren nach Stob. ecl. 1, p. 488.: *der Fixsternhimmel* (οὐρανός), *die* (fünf) *Planeten* (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn), *nach ihnen die Sonne, auf diese der Mond, auf diesen die Erde, auf diese die Gegenerde; nach diesen allen das Feuer, welches in der Mitte die Stelle des Herdes einnimmt.* Cf. Aristot. de coelo *B*, 13. (293, a, 21.). *Die Pythagoräer sagen in der Mitte sei Feuer, die Erde aber sei eins der Gestirne, welche sich um die Mitte im Kreise bewegt, Nacht und Tag zu machen.* Cf. Plut. plac. III, 11. 13. (Die Axendrehung welche in der eben angeführten Stelle des Aristot. angedeutet, lehrten ausdrücklich der Syrakusier Hiketas, Diog. Laert. VIII, §. 85. Cic. Acad. IV, 39.; der Pythagoräer Ekphantos und Herakleides Pontikos, Plut. plac. III, 13. Procl. in Tim. p. 281. Orig. philos. c. 15.; beide Bewegungen der Erde Aristarchos und Seleukos. Plut. de facie lunae p. 933. cf. Menag. ad Diog. Laert. VIII, §. 85.). Die Abstände der Himmelskörper bestimmten die Pythagoräer nach den Intervallen der musikalischen Harmonie. Plin. hist. nat. II, 20.: *Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra Luna. Ab ea ad Mercurium spatii ejus dimidium: et ab eo ad Venerem fere tantundem. A qua ad Solem sesquiplum: a Sole ad Martem tonum, id est quantum ad Lunam a terra. Ab eo usque Jovem dimidium et ab eo ad Saturnum dimidium et inde sesquiplum ad Signi-*

ferum. Ita septem tones effici, quam diapason harmoniam vocant, hoc est universitatem concentus. Cf. Nicom. Harm. I, p. 6. f. 11, 33. Simpl. in (Arist. ed. Berol. Tom. IV.) Schol. p. 496, b, 7. ib. 497, a, 11. Daher sprechen die Pyth. von der Harmonie der Sphären Aristot. de coelo *B*, 9. et Simpl. ad l. Schol. p. 496, b, 1.

2) Stob. ecl. phys. p. 418 ff. (Böckh S. 164 ff.). Das der Welt gleichartige herrschende Eins wird auch als Gottheit vorgestellt. Phil. de m. Opific. p. 24. Athenag. Legat. p. Chr. p. 25. Cf. Stob. ecl. phys. p. 422. — Indess scheinen die Pythagoräer Zustandekommen des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen in der Welt angenommen zu haben, nach Aristot. met. *Λ*, 7. (p. 1072, b, 30.). *Diejenigen welche annehmen, wie die Pythagoräer und Speusippos, das Vortrefflichste sei nicht im Prinzip* (τὸ ἀλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι), *weil auch bei den Pflanzen und Thieren die Prinzipe* (Saamen) *zwar Ursachen sind, das Vortreffliche* (καλὸν καὶ τέλειον) *aber in denen, die aus jenen Prinzipen sind; meinen nicht richtig.* Des Aristoteles Widerlegung ist kurz und gut: *Denn der Saame ist aus anderen früheren Vollkommenen, und nicht der Saame ist das Erste, sondern das Vollkommene.* — Wird von dem was ist, der Welt, als von einem Gewordenen geredet, dann nimmt das Eins die Stelle der thätigen Ursache, das Unendliche, das Leere, die des Stoffes ein (Aristot. phys. *Δ*, 7.). Jenes scheinen sie auch als Himmel (οὐρανός) vorgestellt zu haben, in den das Leere eintrete (Aristot. phys. *Δ*, 6. cf. Plut. plac. II, 9.), zugleich als das, welches die Vielheit erzeugt, und so zum trennenden Prinzipe wird (Stob. ecl. I, p. 380. cf. Aristot. phys. *Γ*, 5.). Das Leere kann aber den Pyth. zugleich Trennendes und Stoff sein (Ort), weil sie, wie bemerkt wurde, die Körper nur als specifisch unterschiedslose Raumgrössen nahmen. Aus Stellen wie die eben angeführten folgt keineswegs, wie Ritter sagt (Gesch. der Phil. I, S. 415.): dass der Begriff des Leeren, d. h. der Gegensatz, welcher alles Werden bedingt, *ein wunder Fleck der pyth. Lehre sei*, noch rechtfertigt sich eine Auffassung wie folgt (Ritter a. a. O. S. 421.): *Die Pythagoräer mögen sich nun so viel als möglich versteckt haben, dass sie durch die Einführung ihrer Gegensätze in das Seiende auch das was Alles umfasst und Grund aller Dinge ist, Gott, die allgemeine Weltkraft, selbst mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen liessen: so konnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, dass bei dem Uebel, welches wenigstens in einem Theile der Welt herrscht, auch Gott nicht im Stande sei, Alles zum Besten zu führen. Aber so viel als möglich sollte er doch dahin streben* (!!) *und so nahmen sie an, das Schönste und Beste sei nicht im Beginn der Dinge, sondern werde erst durch die Entwicklung des göttlichen Wesens in der Welt.* — Brandis sucht die ganze Auffassung Ritters (Gesch. der griech. röm. Philos. I, S. 486.) zu widerlegen aus Gründen, die sich mit der Bemerkung erledigen, dass innerhalb der Philosophie selbst von Gott nicht neben einer absoluten Bestimmung über das All geredet werden könne; dass von Gott nur die Rede sein kann als von einer Vorstellung, in welche alle Resultate des philosophirenden Gedankens zusammengefasst werden. Ritter und Brandis übersehen das Wichtigste, dass das Prinzip der Dyas nicht äusserlich zu dem der Monas von den Pythagoräern hinzugethan, sondern von dieser abgeleitet wird: indem die Monas mit sich selbst identisch, unterscheidet sie sich von sich selbst. Cf. §. 62. — Es können noch eine Menge Vorstellungen der Pythagoräer angeführt werden, die nicht für Philosophie ausgegeben werden dürfen, bloss als Curiositäten zu überliefern sind; z. B. dass Einige von ihnen die Sonnenstäubchen für Seele gehalten, Andere das jene Bewegende (Aristot. de anim. *A*, 2. p.

404, a, 16.); — dass sie 5 Grundkörper annahmen und diese mit den 5 regelmässigen Körpern der Geometrie zusammenordneten: *aus dem Würfel, sagten sie, die Erde, aus der Pyramide* (dem Tetraëder) *das Feuer, aus dem Oktaëder die Luft, aus dem Ikosaëder das Wasser, aus dem Dodekaëder das Allumfassende* (ἡ τοῦ παντὸς σφαῖρα, der Aether); — dass sie damit die fünf Sinne in Beziehung setzten (Theol. arithm. p. 27 f. Stob. ecl. ph. p. 1104.); — dass Philolaos drei Theile der Welt unterscheidet: den Olympos, den Kosmos und den Uranos (Stob. ecl. I, p. 488.).

3) Aristot. eth. magn. *A*, 1. (1182, a, 11.). Cf. Diog. Laert. VIII, §. 33. — Die Natur des Bösen führten sie auf das ἄπειρον, das Prinzip des Unterschiedes (Aristot. met. *N*, 4. 1091, b. 35. Phil. ap. Stob. I, p. 10.) zurück. Dadurch gaben sie ihm keine Realität, sondern hoben diese vielmehr auf, da in Wahrheit Alles Eins ist, sich der Gegensatz durch sich selbst aufhebt, cf. Anm. 2. u. §. 63. Das Eins ist den Pythag. das Prinzip des Guten. Cf. Aristot. met. *N*, 4.

4) Theodoret. Serm. XI, p. 165. Indem nämlich die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt werden, und auf dieselben alles Wissen, in dieses aber das höchste Gut fällt. Cf. Clem. Alex. Strom. II, §. 417. — Den Göttern Nachstreben, deren Leitung wir anvertraut, wird auch als Endzweck angegeben. Cf. Stob. ecl. eth p. 64 ff. Jambl. vita P. 137. Plut. de def. orac. p. 413. Plat. Phaedo p. 62. — Sittensprüche sind in dem wahrscheinlich erst später zusammengestellten goldenen Gedicht (χρύσεα ἔπη) enthalten. Dasselbe findet sich in den Sammlungen der Gnomiker von Glandorf und von Brunck, übers. von Gleim, Halberst. 1786. 8.; mit andern pythag. Schriften in Pyth. aurea carmina, Tim. Locrus, Ocellus Luc., Malchus (Porphyr.) de vita Pyth. ed. Car. Ritterhusius. Ald. 1610. 8.

5) Sie nannten die Seele Zahl (Plut. plac. IV. 2.; de an. procr. 2.) und Harmonie (Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I, 14. Claud. Mamert. II, 7. Cf. Aristot. de an. *A*, 4. Plat. Phaed. p. 85 f.), und sagten: *die Seele sei dem Körper eingepflanzt per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam, und die Seele liebe den Körper, weil sie ohne ihn sich nicht der Sinne bedienen kann.* (Claud. Mamert. l. c. Cf. Philol. ap. Stob. ecl. I, p. 8. Plut. quaest. Rom. 10.). Ueber Seelenwanderung u. Unsterblichkeit Aristot. de an. *A*, 3., anal. post. *B*, 11. Diog. Laert. VIII, §. 31. Ueber Eintheilung der Seele in drei: φρένες, νοῦς u. θυμός Diog. Laert. VIII, §. 30., oder in zwei: Vernünftiges u. Unvernünftiges Cic. Tusc. IV, 5. Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV, 7. p. 425.; V, 6. p. 478. sec. Posidonium.

§. 66. *Fortsetzung.*

Die Pythagoräer haben um die Ausbildung der Philosophie das Verdienst, dass sie zuerst etwas Nichtmaterielles, nämlich Gedanken als Prinzip und Element eingeführt[1]), aber sie selbst haben die Zahlen und deren Prinzipe nicht anders denn als Materielles gefasst, und daher auch noch keinen Unterschied gemacht zwischen sinnlicher und Gedankenwelt, sondern beide unmittelbar identificirt[2]).

Ein solcher Unterschied findet sich erkannt erst bei den Eleaten.

1) Cf. Aristot. met. *A*, 8. (p. 989, b, 30.).

2) Die Ionier geben Materielles als Materielles als Prinzip an, die Italiker Nichtmaterielles als Materielles. Die Pythagoräer stehen unter den Physikern am nächsten den Atomisten, wenn man nur die Aeusserlichkeiten der Lehre berücksichtigt; dem Anaxagoras, wenn man auf den Inhalt der Lehre sieht. Mit jenen nämlich haben sie wie es scheint die Prinzipe gemein, das Eins und das Leere; aber es scheint nur: denn das Eins der Atomisten ist körperlich, das der Pythagoräer nicht, als materiell fassen es jedoch beide. Auch das Leere der Pythag. ist zwar als materiell, aber nicht als körperlich genommen. (Vergl. Aristot. met. *A*, 7. p. 988, a, 23.). Der νοῦς des Anaxagoras hat aber mit dem Eins der Pyth. gemein: Gedanke zu sein. Aristoteles zeigt Met. *A*, 8., indem er auf den Gedankeninhalt des Anaxagoras eingeht, ausspricht, was jener gemeint hat, dass er: *als Prinzip das Eins setzen musste, weil es einfach und unvermischt ist, und das andere, wie wir das Unbestimmte setzen, ehe es bestimmt wird und an irgend einer Gestalt Theil hat* (l. c. p. 989, b, 16.). Von den Pythagoräern urtheilt (ähnlich wie von Anaxagoras) daher Aristoteles (l. c. p. 990, a, 5.): *Ihre Ursachen und Prinzipe sind geeignet hinaufzusteigen zu dem was höher als das Seiende, und passen mehr für dieses als für die Lehre von der Natur.* Im Folgenden führt Aristoteles die Mängel der Pyth. an: Sie sagten nichts darüber, wie aus ihren Prinzipen Bewegung entstehen könne, oder wie ohne Bewegung Entstehen und Vergehen stattfinden könne; es frage sich wie etwas leicht oder schwer sein könne, denn sie redeten gleichermassen von mathematischen wie von sinnlich wahrnehmbaren Körpern; dass sie die Zahl nur in der sinnlichen Welt annehmen, nicht aber auch ausserhalb derselben, d. h. dass sie keinen Unterschied gesetzt zwischen Sinnen- und Gedankenwelt.

C. Die Eleaten.

§. 67. *Eleatische Philosophie.*

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus partim illustratus commentario a Ge. Gust. Fülleborn Hal. 1789. 4. (vorzügl. philologisch-kritischen Inhalts). — Ge. Lud. Spaldingii, Vindiciae philosophor. Megaricorum, subjecto Commentario in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berol. 1793 8 — Joh. Gottfr. Walther eröffnete eleatische Gräber. 2. Auflg. Magdeburg u. Leipz. 1724. 4. — Joh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam. Gőtting. 1790. 4 und Commentatt. Soc. Gott. Vol. X. p. 157. — Chr. Aug. Brandis commentationum Eleaticar. P. I. Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita. Alton. 1813. 8.

Mit dem Ionier Xenophanes kam wie früher mit dem Ionier Pythagoras (s. d.) griech. Philosophie nach Unteritalien zur Zeit als die Ionier ihre Freiheit vor den sie unterdrückenden Persern zu retten suchten, indem sie sich auswärts niederliessen. Die Phocäer verliessen, um nicht

dem Harpagos zu erliegen, ihre Heimath und gründeten nach manchen unglücklichen Schicksalen im Lande Oinotria eine Stadt, um 530 v. Ch., welche nachher Hyelia, Velia, Elea genannt wurde [1]). Ob schon Xenophanes in Elea lebte ist ungewiss, aber seine ausgezeichnetsten Nachfolger Parmenides und Zenon waren Eleaten, und zu ihnen wurde dann auch der Samier Melissos gerechnet. Während die ionische Philosophie in ihren Bestimmungen über das Zugrundeliegende noch von Vorstellungen, vielleicht von alten Ueberlieferungen, abhing, wurden mit der ursprünglichen Heimath in der eleatischen Philosophie auch diese Vorstellungen aufgegeben und dadurch ein grosser Fortschritt in der Entwicklung gethan. Die eleatische Philosophie *verwarf die Vorstellung und vertraute allein dem Verstande* [2]). — *Die bisherigen Untersuchungen begründeten in sich selbst den weiteren Fortschritt. Denn wenn alles Zugrundegehen und alles Entstehen aus irgend Einem oder aus Mehren geschieht, woher kommt diess und was ist die Ursache? Denn das Zugrundeliegende selbst bewirkt nicht seine eigene Umwandlung (wie sich das Holz nicht selbst zum Bett, noch das Erz sich zur Bildsäule umwandelt), sondern irgend ein Anderes ist die Ursache der Umwandlung. Dieses suchen heisst das zweite Prinzip suchen: das Prinzip der Bewegung. Die nun zuerst diesen Weg einschlugen und sagten dass Eines das Zugrundeliegende sei, fanden dabei keine Schwierigkeit, aber Einige, welche von dem Einen sprachen* (die Eleaten), *gleichsam unterliegend der angegebenen Untersuchung, sagten, das Eine sei unbewegt und die ganze Natur nicht nur in Bezug auf Entstehen und Vergehen, denn diess war alt und Alle stimmten darin überein, sondern auch nach jeder anderen Umwandlung; und diess ist ihnen* (den Eleaten) *eigenthümlich* [3]). Indem sie alle Bewegung läugneten, erkannten sie negativer Weise das Prinzip der Bewegung an.

1) Herod. I, 164—167.

2) Aristokles bei Euseb. praep. evang. XIV. 17. p. 756. b. und c.

3) Aristot. met. *A*, 3. (p. 984, a, 18. — b, 1.). Aristoteles hat im

Vorhergehenden von Thales, Anaximenes, Diogenes, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras gesprochen. Von der Bewegung (in dem allgemeinen Sinne, welcher auch alles Entstehen und Vergehen, überhaupt alle Veränderung in sich schliesst) hatte bekanntlich schon Herakleit gesprochen, aber ohne dass noch unterschieden wurde: das Bewegte und das Bewegende. Dass Alles Eines sei ist nicht erst Entdeckung der Eleaten, sondern die Philosophie beginnt mit diesem Satze; aber das Eine, was Alles, wurde zunächst materiell bestimmt. Materiell das All und das Eine gefasst, bleibt man in der sinnlichen Welt, der Welt der Veränderung, es musste sich die Schwierigkeit aufthun, dass Alles in Wahrheit nicht Eines sein kann, wenn es bewegt ist; und das Erste diese Schwierigkeit zu heben ist: dass das Eine nicht in der Welt der Veränderung gesucht wird, — das Wahre (das Eine) als ein Anderes denn die Welt der Veränderung erkannt wird, als das Bewegungslose. Diess ist durch die Eleaten geschehen, aber auch nicht mehr; sie haben nicht bestimmt, was das Eine nun sei, und haben die Welt der Veränderung schlechthin geläugnet. Wir sind gewohnt zu unterscheiden: a) ewige, unveränderliche Gedankenwelt; b) vergängliche Sinnenwelt. Die griech. Philosophen, welche wir bisher betrachtet, haben immer nur das Bewusstsein Einer Welt gehabt, und auch bei den Eleaten ist dieses der Fall, weil sie der Sinnenwelt schlechthin alle Wirklichkeit absprechen. Das Eine ist bei ihnen nur negativ bestimmt, und von der Bewegung wird bewiesen, dass sie nicht sei, damit ist sie als Erscheinung anerkannt. Cf. Aristot. met. *A*, 5.

§. 68. *Xenophanes.*

Fragmente aus Xenophanes Gedicht περὶ φύσεως in Fülleborn's Beiträgen St. VII. Nr. 1. und noch vollständiger gesammelt in Brandis Commentatt. s. §. 66. — Tob. Roschmanni Diss. hist. philos. de Xenophane. Altdorf. 1729. 4. — Diet. Tiedemann Xenophanis decreta, in nova bibliotheca philolog. et critic. Vol. I. Fasc. 2. — Fülleborn Xenophanes, ein Versuch, in seinen Beiträgen I St. Nr. 3. — Xénophane fondateur de l'école d'Elée, par V Cousin, wieder abgedr. in s. Nouveaux fragmens philos. Paris 1828. p. 9—95. — Xenophanis Col. carminum reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragm. explicuit, placita illustr. Simon Karsten. Bruxell. 1830 cf. §. 30.

Xenophanes aus Kolophon, ein Ionier[1]), Zeitgenosse des Anaximandros, blühte um 540 v. Ch.[2]) und hielt sich, vertrieben aus seinem Vaterlande, zu Zankle und Katana in Sikilien auf. Er schrieb im heroischen Versmaasse Elegien und Jamben, indem er tadelte, was Homer und Hesiod über die Götter gesagt hatten. Auch er trug seine Gesänge nach Art der Rhapsoden vor. Er soll auch die Gründung Velias besungen haben. Er wurde sehr alt nach dem was er selbst irgend wo sagte:

Schon sind sieben und sechzig verflossen umkehrender Jahre,
Die mein sorgend Gemüth treiben auf griechischem Land.
Seit der Geburt noch waren damals fünf und zwanzig zu diesen,
Wenn ich anders hierin recht zu berichten versteh[3]).

1) Diog. Laert. IX, §. 18. u. v. a.

2) Diog. Laert. §. 18 u. 20. Ol. 60. Nach Apollodor bei Clem. Alex. Strom. I, p. 301. u. Sext. Emp. adv. math. I, 257. ist er Ol. 40. geboren. Andere Bestimmungen über die Zeit des Xenoph. s. bei Brandis (Gesch. der griech. röm. Philos I. S. 355 f.), welcher auf eine spätere Blüthe desselben, um Ol. 68 schliesst.

3) Diog. Laert. IX, §. 18. 19. — Seine Aeusserung über Homer und Hesiod s. Sext. Emp. IX, 193.

§. 68. *Fortsetzung.*

Xenophanes der zuerst den Satz des Einen der Eleaten ausgesprochen, sprach über nichts klar und bestimmt, und scheint das Eine weder bestimmt als Verstandesgegenstand (κατὰ τὸν λόγον), wie Parmenides, noch bestimmt als materiellen Gegenstand (κάτὰ τὴν ὕλην), wie Melissos genommen zu haben; sondern in den ganzen Himmel blickend sagte er, das Eine sei Gott [1]). —

Einer allein ist Gott, der von Göttern und Menschen der grösste,
Weder an Ansehn gleich den Sterblichen noch an Gesinnung.
Aber den Sterblichen scheinen geboren zu werden die Götter,
Unser Gewand zu haben und unsere Stimm' und Gestaltung

u. s. w. Könnten Thiere malen und bilden, sie würden thierähnliche Götter bilden [2]). — Xenophanes sang ferner:

Niemals schaute das Klare ein Mann noch wird er je kommen,
Wissend über die Götter und was von dem All ich verkünde.
Denn ob er sprechend vielleicht auch träf das am meisten Vollkommne,
Wüsst er es selber doch nicht; denn der Wahn erstreckt sich auf Alle [3]).

Auch über die Erscheinungen hat Xenophanes seine Meinung ausgesprochen nach dem eleatischen Grundsatze, die richtigsten Wahrnehmungen aufzusuchen [4]).

1) Urtheil des Aristoteles enthalten in met. *A*, 5. (p. 986, b, 18 ff.).

2) Clem. Alex. Strom. V. p. 601. c und d. — Aristot. rhetor. *B*, 23. (p. 1399, b, 6.): *Xen. sagte, die frevelten gleichermaassen, welche sagen die Götter seien geworden, wie die welche sagen sie stürben. Denn auf beide Weisen müssten niemals die Götter sein.* Cf. ib. 1400, b, 5. Diog. Laert. IX, §. 19. wird als Lehre des Xen. angeführt: *das Wesen Gottes sei kugelähnlich, keine Aehnlichkeit mit dem Menschen habend; er sei ganz Sehen und ganz Hören, aber nicht Athmen; Alles aber sei Verstand und Einsicht und ewig. Zuerst aber sagte er, dass alles Gewordene vergänglich sei und die Seele πνεῦμα, und das Viele sei weniger als der Verstand* — (d. h. habe weniger Sein, es sei nicht sowohl jenes, als νοῦς, der das Eine).

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 49. 110. VIII, 326. Sextos erklärt es: Wenn in einem Hause voller Kostbarkeiten bei Nacht Alle das Gold suchten, so würde jeder es gefunden zu haben meinen; aber ob er es wirklich gefunden, nicht gewiss wissen. So suchen in der Welt die Philosophen die Wahrheit; wenn sie dieselbe auch erreichten, würden sie doch nicht wissen, dass sie dieselbe besässen. — Cf. Sext. Emp. Pyrrh. hypot. 1, cp. 33, 224.

4) Wir werden später sehen, wie von den Eleaten neben der Lehre vom unbewegten Einen, auch das Gebiet der Meinung angebaut wurde. In dieser Weise kann auch Xenophanes gelehrt haben, dass es 4 Elemente gäbe (Diog. Laert. IX, §. 19.), diess wäre dann bei ihm nicht philosophische Lehre wie bei dem Physiker Empedokles (s. d.). — Sext. Emp. adv. math. 313 u. 314. führt von Xenoph. die Verse an: *Alles entstehet aus Erd' und in Erde geht alles zu Ende*; und dann: *Denn wir werden ja Alle aus Wasser und Erde gezeuget.* Cf. Joh. Phil. in Aristot. phys. d. p. 2, und Simpl. in phys. f. 41. Diess deutet darauf hin, dass ihm die Erde u. s. w. erste Umwandlungstufen des zugrundeliegenden Einen waren. Es werden noch viele naturwissenschaftliche Annahmen von ihm berichtet: Es gäbe unendliche Welten und die Sonne bewege sich (Stob. ecl. phys. p. 496. ib. p. 534. Plut. plac. III, 5.), der erdähnliche Mond sei bewohnt (Cic. acad. IV, 39.); die Erde habe ihre Wurzeln ins Unendliche getrieben (Achill. Tat. in Arat. p. 76. Petav. — Aristot. de coelo *B*, 12. p. 294, a, 21. u. a.); das Meer sei die Quelle der Gewässer (Stob. Floril. Append. IV, p. 6. Gaisf. — Aristot. Meteor. *B*, 2.), und aus dem Wasser habe sich die bewohnte Oberfläche gehoben, wie man aus den Seeproducten ersehe, die sich auf Bergen und in Steinbrüchen finden (Orig. philos. c. 4.). — Man sieht aus dem Angeführten, wie Xenoph. weit mehr Dichter als Philosoph war, sich allerdings aber gewisse Grundanschauungen bei ihm finden, welche ihre philos. Ausbildung von den folgenden Eleaten erhalten haben. Ein weit philosophischeres Ansehen gewinnt des Xenoph. Lehre, wenn man einen Theil des dem Aristoteles zugeschriebenen Buches de Xenophane, Zenone et Gorgia auf den Xenoph. bezieht. Es wird sich aber §. 74, 1. u. §. 78, 1. zeigen, dass die Worte jenes Buches sich nicht auf Xenophanes beziehen. Noch weniger ist darauf zu geben, dass Spätere, zum Theil auf jenes Buch gestützt, zum Theil selbständig in eleatischer Weise Xenophanes Lehre ausführend, demselben eine gebildetere Darstellung in den Mund legen.

§. 70. *Parmenides.*

Die Fragmente seines Gedichtes *περὶ φύσεως* gesammelt von Stephanus, dann von Fülleborn (Parmenides Fragmente gesamm. und erläut. Züllichau 1795. 8. und in s. Beiträgen St. 6. 7.); von Peyron (s. §. 49.); von Brandis (s. §. 67.); von Karsten (s. §. 30.). — Jacques Brucker Lettre sur l'Athéisme de Parménide, trad. du latin, in der Bibliothèque germanique T. XXII, p. 90. — Nic. Hier. Gundling's Gedanken über des Parmenides Philos. in den Gundlingianis P. XV. p. 371 ss. — J. Th. van der Kemp Parmenides sive de stabiliendis etc. scientiae cosmologicae fundamentis. Edinae 1781. 8.

Parmenides, geb. in Elea um 518 v. Chr.[1]), soll ein Schüler des Xenophanes gewesen sein[2]), führte ein streng sittliches Leben[3]) und gab seinen Mitbürgern Gesetze[4]).

Er schrieb ein Lehrgedicht (über die Natur)[5]), von dem uns Bruchstücke erhalten worden[6]). In einem Alter von 65 Jahren kam er nach Athen[7]) und soll hier mit dem noch sehr jugendlichen Sokrates zusammengetroffen sein. Er stand bei Platon und Aristoteles in hoher Achtung[8]).

1) Ol. 65. Es wird wiederholt von Platon angegeben, dass Parmenides in seinem 65 Jahre mit dem etwa 40 J. alten Zenon nach Athen gekommen. Nimmt man diese Zusammenkunft Ol. 81 an, so war Parm. Ol. 65 geb. Vergl. Schleiermacher's Einleitung zum Parmenides des Platon u. die Stellen Plat. Parm. p. 127. Theaet p. 183. Soph. p. 217. — Nach Diog. Laert. IX, §. 23. blühte Parmenides Ol. 69 oder nach anderer Lesart Ol. 79, welches besser passt.

2) Aristot. met. *A*, 5. (p. 986, b, 22.). Sext. Emp. adv. math. VII, 111. — Diog. Laert. IX, §. 21. sagt: *Parmenides hörte den Xenophanes. Theophrast sagt, er habe den Anaximandros gehört. Obgleich er den Xenophanes gehört haben mag, so folgte er ihm doch nicht. Er hatte auch Umgang mit Ameinias und Diochaetes, einem Pythagoräer, wie Sotion sagt, einem zwar armen aber trefflichen Manne, welchem er auch mehr nachfolgte. — Da er von glänzendem Geschlechte und reich war, wurde er von Ameinias, nicht aber von Xenophanes zur* (philosophischen) *Ruhe geführt.*

3) Cebet. tab. init. Ein *parmenideisches Leben* für *ein streng sittliches Leben.*

4) Diog. Laert. IX, §. 23. Cf. Strab. VI, 1. Plut. adv. Col. p. 1126. — Er muss auch astronomische Kenntnisse besessen haben, denn er soll zuerst bemerkt haben, dass Morgenstern und Abendstern derselbe Stern ist. Diog. Laert. l. c.

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 111. — Simpl. in phys. Arist. f. 31.

6) Sext. Emp. adv. math. VII, 111. Simpl. phys. p. 9 et 17. u. a. S. d. Lit. Aus einer pros. Stelle bei Simplikios phys. p. 7, b. hat man geschlossen, dass Parmenides auch in Prosa geschrieben, welches nicht wahrscheinlich, auch nicht durch Plat. Soph. p. 237. bestätigt wird, wo nur von mündlicher prosaischer Mittheilung neben der schriftlichen poetischen die Rede.

7) S. Anm. 1.

8) Plat. Theaet. p. 183.: *Parmenides ist nach dem Homer ehrenwerth mir und zugleich furchtbar. Denn ich habe* (sagt Sokrates) *Gemeinschaft mit dem Manne gehabt, noch ganz jung, da er schon alt war; und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes.* — Plat. Soph. p. 237.: *Parmenides der Grosse.* — Aristot. met. *A*, 5. (p. 986, b, 25.).

§. 71. *Fortsetzung.*

In seinem Lehrgedichte von der Natur erzählt Parmenides: *Feurige Rosse führten ihn auf der Strasse der Gottheit, welche zum allwissenden Lichte führt.* Jung-

frauen waren Leiterinnen und heliadeische Mädchen hoben das Dunkel auf[1]). *So kam er zu den Pforten des Tages und der Nacht, von Dike bewahrt. Durch das Thor gelangte er zur Göttin. Diese nahm ihn freundlich auf und sprach zu ihm diese Worte: Ich weissage, damit du Alles erfahrest, sowohl der wohlüberzeugenden Wahrheit unwankendes Herz* (ἦτορ), *als die Meinungen der Sterblichen, welchen kein wahres Vertrauen* (keine Zuverlässigkeit, πίστις) *einwohnt. Du aber wende ab von diesem Wege den Gedanken der Forschung, und nicht nöthige dich viel versuchte Gewohnheit auf diesen Weg, dem ziellosen Auge, dem hallenden Ohre und der Zunge zu vertrauen. Richte mit Vernunft das viel geprüfte Zeugniss, das ich ausspreche. — Es gibt zwei Wege der Forschung. Der erste: Wie ist, und nicht ist Nichtsein: der Weg der Ueberzeugung, auf welchem die Wahrheit einhergeht. Der zweite: Wie nicht ist und wie Nichtsein nothwendig ist. Von diesem aber sage ich dir, dass er ein Weg ohne Ueberzeugung ist; denn das Nichtseiende vermagst du weder zu erkennen noch es auszusprechen. — Es muss aber das Sprechen, das Erkennen, das Seiende sein, denn es ist Sein, nichts aber Nichtsein. — — Stumpfsinnig wanken die (Blinde, Staunende, ein verwirrter Haufen), von denen das Sein* (πέλειν) *und das Nichtsein für dasselbe gehalten wird und für nicht dasselbe: ein Weg der überall hin sich umwendet* (oder: Aller Weg wendet sich wieder zurück). — *Nur Ein Wort* (μῦθος) *des Weges bleibet: dass ist. Auf diesem aber sind viele Zeichen, dass das Seiende unerzeugt und unvergänglich ist, völlig* (οὐλον = ὅλον), *einzig* (μονογενές), *unbewegt* (ἀτρεμές) *und unendlich* (ἀτέλεστον); *weder war es jemals, noch wird es sein, da es jetzt ist ganz zugleich ein zusammengehaltenes Eins* (ἓν συνεχές). *Denn welchen Ursprung desselben willst du suchen? Woher hat es sich vermehrt? Aus dem Nichtsein lass ich dich nicht sagen noch denken; denn weder sagbar noch denkbar ist auf welche Weise nicht ist. Welche Nothwendigkeit auch trieb es, später oder früher, aus dem Nichts, dass es anfing zu sein* (φῦναι)? *So muss es*

nothwendig durchaus nur sein oder nicht; niemals wird die Kraft der Ueberzeugung (πίστιος ἰσχύς) *zulassen, dass etwas durch sich selbst entstehe; wesswegen weder entstehen noch vergehen lässt Dike lösend die Fessel, sondern festhält. — — Auch nicht zertrennbar ist es (das was ist), da es ein sich selbst gleiches (gleichartiges) Ganzes ist; auch ist nicht irgend wo etwas mehr, das wir abhalten könnten zusammenzuhalten* (τό κεν εἰρύοιμεν συνέχεσθαι), *noch etwas weniger; ein Ganzes voll des Seienden ist es. Daher ist es ein zusammengehaltenes Ganzes* (πᾶν συνεχές), *denn das Seiende geht zu den Seienden. Aber unbewegt in den Grenzen gewaltiger Fesseln ist es ohne Anfang und Ende, weil Werden und Verderben ihm wohl anhaften, aber die wahre Ueberzeugung sie wegstösst. Dasselbe in dasselbe gesetzt, ruht es auf sich selbst; so gegründet bleibt es hier* (αὖθι — ewig gegenwärtig). *Denn mächtige Nothwendigkeit hält es in Fesseln der Grenze und umfängt es rings; weil nicht Recht* (θέμις), *dass unvollendet das Seiende sei; denn es ist auch nicht dürftig, Nichtseiendes aber ist allbedürftig* (ihm fehlt Alles). — *Dasselbe aber ist Denken, und das wovon Gedanke ist. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es ausgesprochen ist* (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν) *wirst du das Denken finden. Nichts ist oder wird sein Anderes ausser* (παρέξ) *dem Seienden, da es die Theile zusammenfasst, ein unbewegtes Ganzes zu sein, dessen Name das All ist. — — Da es aber vollendetes Letztes der Grenze* (πείρας πύματον τετελεσμένον), *schwillt es nach allen Seiten gleich der wohlgerundeten Kugel*[2] [3]). — —

1) Sext. Emp. nachdem er den Anfang des Parm. Gedichtes angegeben, erklärt die in ihm vorkommenden Allegorien adv. math. VII, 112. Die ihn führenden Rosse sollen die vernunftlosen Triebe und Begierden sein, der berühmte Weg der Gottheit die Betrachtung (θεωρία) nach philosophischer Vernunft, die voranschreitenden Mädchen die Sinne, (die heliadeischen Mädchen die Augen), Dike der Verstand (διάνοια), welcher sichere Wahrnehmungen der Dinge hat, u. s. w.

2) Cf. Plotin. Ennead. V. l. I. c. 8. — Simpl. Phys. p. 7. b. 39, a.

3) Siehe die gesammelten Fragmente. Man sieht aus diesen Worten des Parmenides in nach Kräften treuer Uebersetzung, dass seine Sprache noch ungeschickt, ringend ist. Dem konnte und durfte in der Ueber-

setzung nicht nachgeholfen werden, denn es ist charakteristisch. In dem Folgenden kommt nun eine nähere Angabe des zweiten Weges: *Erfahre*, heisst es, *die sterblichen Meinungen, hörend trügerischen Schmuck meiner Worte.* Diess ist nicht Philosophie, sondern Physik. Jetzt gibt es ja auch zwei gänzlich unterschiedene Naturbetrachtungen: die philosophische und die physikalische, von denen die zweite in der Vielheit, jene in der Einheit sich bewegt, jene Alles als untrügliche Wahrheit, diese als vielgestaltige Meinung lehrt. Man darf nicht fragen, warum Parmenides die Trüglichkeit des zweiten Weges erkennend ihn doch betreten, — so wenig, wie: warum doch die neuere Philosophie nicht die Physik überflüssig mache. Mit modernen Worten und Vorstellungen lässt sich die Lehre des Parmenides nach dem Obigen wiedergeben, wie folgt:

„Es gibt eine doppelte Anschauung der Welt, nämlich 1) die (wir machen die zweite zur ersten), welche uns durch unsere Sinne (unmittelbar) zu Theil wird, und 2) die, welche uns durch den Gedanken (vermittelt) zu Theil wird. Die erste zeigt Entstehen (Werden des Seienden aus dem Nichtseienden) und Vergehen (Werden des Nichtseienden aus dem Seienden), und kann also als die Welt des Nichtseins bezeichnet werden, weil in ihr auch das (scheinbar) Seiende, nur gewordenes Nichtseiendes ist. Diese erste Anschauung hängt aufs Innigste mit der Sterblichkeit des Menschen zusammen, denn er als der sinnliche, d. h. vergängliche, ist in ihr befangen. Die zweite Anschauung ist die Welt durch den Gedanken, und in ihr ist mithin Gedanke und das was erkannt wird, dasselbe. Der Gedanke offenbart sich im Seienden, dieses ist Erscheinung des Gedankens. Diese Welt hat also mit dem Gedanken selbst die Einheit, Ewigkeit, Unentstandenheit, Unvergänglichkeit, Unbeweglichkeit, Untheilbarkeit, Völligkeit gemein, ohne darum auch unbeschränkt zu sein, vielmehr ist sie sich selbst beschränkend, ihre eigene Nothwendigkeit.“ —

Man sieht sogleich, wie wahrhaft philosophisch diess ist, aber auch, was fehlt, nämlich der Zusammenhang beider Anschauungsweisen. Es wirft sich die Frage auf: Welches ist der Grund, aus welchem dem Sterblichen der Schein der Vielheit, der Beweglichkeit und Veränderlichkeit wird? Dieser Grund ist in der Welt der Wahrheit selbst nachzuweisen. Diesen Nachweis hat die folgende Philos. (des Aristoteles) gegeben, aber den Eleaten bleibt der Verdienst, die Welt des Gedankens zuerst entdeckt, im Gegensatze gegen die Welt der Vorstellung bestimmt zu haben, wie sie Herakleit in der Einheit mit dieser bestimmte. Auf jenem eleatischen Boden erwuchsen die platonischen Ideen. Herakleit und Eleaten stehen sich entgegen wie Einheit und Unterschied; die unterschiedene Einheit, die Einheit des Unterschiedes (versühnend Herakleit und die Eleaten) sprach zuerst Platon aus, aber nur als Behauptung (und negativ beweisend, im Parmenides), beweisend und erkennend Aristoteles. Der Inhalt dieser fernern philos. Erkenntniss liegt aber embryonisch in den Worten des Parmenides ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν. Die Begrenztheit des Einen, welches Alles, ist für den Parmenides unter den Eleaten charakteristisch. Cf. Aristot. de Xen., Zen. et Gorg. c. 4. (p. 978, b, 7).

§. 72. *Fortsetzung.*

Mit dem Angeführten stimmt überein, was Aristoteles von der Lehre des Parmenides sagt: *Indem Parmenides dafürhielt, dass ausser dem Seienden das Nichtseiende nichts sei, meinte er, dass nothwendig Eins das Seiende*

sei und sonst (ἄλλο) *nichts; gezwungen aber den Erscheinungen zu folgen und annehmend, dass Eins nach der Vernunft, Mehre aber nach der Sinneswahrnehmung seien, setzte er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge* (Prinzipe — αἰτίας καὶ ἀρχάς), *Warmes und Kaltes, wie Feuer und Erde angebend. Von diesen aber stellte er das Warme mit dem Seienden zusammen, das andre mit dem Nichtseienden*[1]).

1) Aristot. met. *A*, 5. (p. 986, b, 27.) Cf. Aristot. phys. *A*, 5. de gen. et corr. *B*, 9. Physikalisch wird ganz richtig von den zweien, Wärme und Kälte, jene auf die Seite des Seienden gestellt, die Kälte auf die Seite des Nichtseienden, denn die Wärme ist (Wärmestoff), während Kälte nur ein relativer Ausdruck. — Aristoteles spricht sich im Vorhergehenden (p. 986, b, 18) vergleichend über die Eleaten aus (— über Xenophanes vergl. §. 69.): *Parmenides scheint das Eins mehr dem Gedanken nach* (κατὰ τὸν λόγον) *begriffen zu haben, Melissos der Materie nach; daher sagt auch jener, es sei begrenzt* (πεπερασμένον, nämlich wie es oben hiess πᾶν συνεχές oder ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τέμιν ἀμφὶς ἐέργει); *dieser, es sei unbegrenzt* (die Vorstellung kann das Eins als begrenztes nicht fassen, weil sie gleich auch das Begrenzende mitnehmen muss, also mehr als Eins haben würde). — *Xenophanes und Melissos sind beide durchaus ein wenig täppischer* (ἀγροικότεροι), *Parmenides aber scheint gewissermaassen mehr sehend zu sprechen; denn indem* — (folgt das Obige). — Der (sich nothwendig bedingende, in Allem auftretende — s. d. Folg) Gegensatz, der von Parmenides ausgesprochen wird, ist das wichtigste, nicht wie er vorgestellt wird. Feuer und Erde, Wärme und Kälte, sind nur beispielsweise gesagt. Es finden sich daher bei Parm. statt der angegebenen auch Dünnes und Dichtes, Weiches und Hartes, Leichtes und Schweres (Simpl. f. 7, b.), besonders aber Licht und Finsterniss (Plut adv. Col. p. 1114.). — Welchen Werth Parmenides selbst auf seine Naturanschauung legte und wie er bei Darstellung derselben verfuhr, sieht man aus seinen Fragmenten. Hier heisst es (nach der Uebersetzung bei Rixner v. 104 ff.):

Hiermit hab ich dir jetzt die getreue Rede beschlossen,
Von der Wahrheit Erkenntniss, nun sollst du die sterbliche Meinung
Lernen auch, und den Prunk einer Rede, die trüglich, vernehmen.
Zweierlei pflegt insgemein man der Formen mit Worten zu scheiden,
Deren die eine doch nimmer ist ohne die andre zu finden.
Denn es beweist Widerstreit jedes Ding, und dess Zeichen erscheinen,
Aussen auch gegen einander. Hier zwar ätherisches Feuer,
Sanft und überaus fein und allenthalben sich selbst gleich,
Keinem anderen gleich, stets aber für sich dasselbe.
Und dann ihm gegenüber der Nacht dicht lastende Schwere.
Diess ist der ausgleichenden Ordnung Gesetz; so verkünd' ich;
Dass dir von allem der Sterblichen Wissen nichts bleibe verborgen.
Nun aber weil doch Alles itzt Licht, jetzt gleich wieder Nacht heisst
Und nach dem Uebergewicht hier jenes, dort diese hervorbricht,
Immer dann ist ja das All zumal so lichtvoll als nachtvoll,
Beides in gleichem Maasse, kein Theil ist ohne den beiden.
Aber der dichteren Stoffe sind andre aus unreinem Feuer,

Andre aus nächtlichem Dunkel, darinnen doch Feuer enthalten,
Dessen Mitte belebt derselbe Geist, der im All herrscht.
Dieser ist aller Geburt und aller Begattung der Urheb,
Führend hier zwar das Weib zu dem Mann' sich zu mischen, dort wieder
Führend den Mann zu dem Weib' — —

An diese Vorstellungen, welche sich an ionische, namentlich herakleitische anschliessen, (aber nur äusserlich, da ihnen der speculative Inhalt genommen), reihen sich noch andere mehr oder weniger willkührliche Hypothesen. So soll nach Diog. Laert. IX, §. 21. Parm. *zuerst die Erde als kugelförmig und in der Mitte liegend aufgezeigt haben.* Sie soll daher nur schwingen, nicht sich bewegen (Plut. plac. III, 15.). — Stob. ecl. ph. p. 482. *Kränze* (Kreise) *sollen umeinander geschlungen sein, der eine aus dem Dünnen, der andre aus dem Dicken, andere gemischt aus Licht und Dunkel in der Mitte von jenen. Und das Umfassende sei jeglicher Mauer starre Dike u. s. w.* Cf. Cic. de nat. DD. I, 11. — Aristot. met. Γ, 5. (p. 1009, b, 22.) (ähnlich wie Empedokles):

Wie sich verhält die Mischung der vielgewundenen Glieder,
Also stellt sich der Geist den Menschen dar; ist doch dasselbe
Welches das denkende ist, der Glieder Natur in den Menschen,
Und in Allen und Jedem; das Meiste ist der Gedanke.

Theophr. de sens. 3. *Indem zwei Elemente sind, sei die Erkenntniss nach dem Ueberwiegenden; je nachdem das Warme oder das Kalte vorwaltet, werde die Erkenntniss eine andere; schöner und reiner sei die durch das Warme u. s. w.*

§. 73. *Melissos.*

Melissos aus Samos, also ein Ionier, um 444, soll ein Schüler des Parmenides gewesen sein und auch mit Herakleit Umgang gehabt haben. Er war ein angesehener Staatsmann und führte die Samier gegen die Athener mit Glück im Seekriege an [1]). Auch soll er eine Schrift hinterlassen haben [2]). In seiner Lehre stimmte er mit Parmenides überein [3]), und nur darin scheint er von ihm abgewichen zu sein, dass er sich (minder philosophisch) mehr an die Vorstellung als an den Gedanken hielt [4]).

1) Diog. Laert. IX, §. 24. cf. Plut. in Pericl. p. 166. Plut. Themist. p. 113. adv. Col. p. 1127.

2) Diog. Laert. Prooem. §. 16. cf. Simpl. in phys. Arist. f. 19 u. 22.

3) Cf. Simpl. l. c. Aristot. de coelo Γ, 1. Sext. Emp. adv. math. VII, 53.

4) Vergl. Aristoteles über ihn im Vergleiche mit Parmenides §. 72, 1. Auch Diog. Laert. berichtet von ihm, dass er das All als unbegrenzt angenommen (cf. Aristot. de soph. elench. 28 und Simpl. l. c.) so wie, dass er gesagt: *Ueber die Götter könne man nicht urtheilen, weil es keine Erkenntniss (γνῶσις) derselben gebe.* — Aristot. de soph. elench. 5 u. 28. widerlegt die Unendlichkeitslehre des Melissos, *welcher annimmt,*

das All sei nicht geworden (weil aus dem Nichtseienden nichts werden könne, das Gewordene aber werde aus dem Anfange) und daraus schliesst, dass das All unendlich sei. Wenn es nun nicht geworden, so hat das All keinen Anfang, so dass es unendlich. Es ist aber nicht nothwendig, dass dieses der Fall sei, denn wenn schon alles Gewordene Anfang hat, ist doch nicht etwas (nothwendig) *geworden, wenn es Anfang hat; wie auch nicht, weil der Fiebernde warm ist, nothwendig das Warme fiebert; — wie der Himmel nicht unendlich, weil er ungeworden.*

§. 74. *Fortsetzung.*

Von der Lehre des Melissos berichtet Aristoteles Folgendes: *Wenn etwas ist, sagt er, so ist es ewig, sobald nämlich nicht möglich ist, dass aus Nichts etwas werde. Denn es mag nun Alles entstanden sein oder nicht, in jedem Falle muss Alles ewig sein; denn es ist aus nichts geworden. Ist nämlich Alles entstanden, so hat vorher nichts existirt, oder wenn während Einige sind, Andre immer dazu entstehen, so ist das Eine mehr und grösser geworden. Was aber mehr und grösser wird, das ist aus nichts entstanden, denn in dem Geringeren liegt nicht das Mehr, noch in dem Kleineren das Grössere. Das Ewige aber ist unendlich* (unbegrenzt), *denn es hat weder einen Anfang, wo es entsteht, noch ein Ende, wohin gelangt es aufhöre; das unendlich Seiende ist aber auch Alles* (πᾶν — Ein Ganzes). *Denn wenn Mehre oder Zwei wären, so wären sie gegenseitig Grenzen für einander. Alles muss Ein Gleichartiges* (in sich) *sein; denn sobald mehre Ungleichartige* (in ihm) *wären, so gäbe es nicht mehr Eins, sondern Viele. Indem das Eine ewig, sich selber das Maass* (μέτριον für: unbegrenzt) *und durchaus gleichartig ist, ist es auch unbewegt. Denn es könnte sich nicht bewegen, als wenn es in etwas überginge. Der Uebergang muss nothwendig entweder in das Volle oder in das Leere geschehen. In das Volle ist der Uebergang unmöglich, das Leere aber ist nichts. Ist das Eins so beschaffen, so ist es schmerzlos und empfindungslos, gesund und krankheitslos, weder durch Stellung umgeordnet, noch durch Gestalt verändert, noch mit einem Anderen gemischt. Denn bei diesem Allen müsste das Eins Viele werden, das Nichtseiende erzeugt und das Seiende verderbt werden. Diess ist aber unmög-*

lich. — — Viele können nicht sein, sondern, dass sie sind, ist ein unrichtiger Schein (Meinung). *Viele und Verschiedene scheinen* (φαντάζεσθαι) *nach jeglichem Sinne zu sein* [1]).

1) Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. c. 1. Dass diese ohne Namensangabe angeführte Rede nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, dem Xenophanes, sondern dem Melissos angehöre, scheint mir aus Folgendem hervorzugehen. Der Inhalt zeigt, dass sie von einem Eleaten. Dem Xenophanes kann sie nicht angehören, weil sie für diesen zu gebildetes Räsonnement enthält, und weil in der nachfolgenden kritischen Betrachtung des Aristoteles, Xenophanes selbst als Gewährsmann gegen die im Obigen enthaltene Unmöglichkeit, dass Mehre unendlich seien, angeführt wird (p. 976, a, 32.): *Was hindert, dass auch wenn Mehre als Eins sind, diese unendlich sind; wie auch Xenophanes sagt, unendlich sei die Tiefe der Erde und der Luft* (das klingt auch gleich xenophaneisch). Dem Parmenides ferner kann jenes Räsonnement nicht entnommen sein, weil dieser das Eins nicht unendlich, sondern begrenzt annahm und ebenfalls mit dieser seiner Annahme als Gegner aufgeführt wird (p. 976, a, 6 f.), und zwar mit den von ihm bekannten Worten. Zenonisch endlich kann das Gegebene nicht sein, weil es mit des Zenon Lehre noch weniger übereinstimmt, als mit der des Parmenides und weil endlich auch Zenon vom Verfasser des Buchs entgegengestellt wird (p. 976, a, 25.). Melissos bleibt übrig und überdiess sprechen für ihn noch folgende Umstände: 1) dass das Eins als unendlich gesetzt wird und κατὰ τὴν ὕλην, cf. Aristot. met. *A*, 5. §. 72, 1. genommen wird; 2) dass Aristoteles die Lehre von der Unendlichkeit des Eins ganz eben so, fast mit denselben Worten widerlegt, wie er de soph. elench. 5 u. 28 gegen den Melissos spricht (cf. §. 73, 4.); 3) dass der Verfasser selbst die angegebene Stelle dem Melissos zuschreibt, wenn nämlich der Text des Buches de Xen. etc. so ursprünglich fortgegangen ist, wie er jetzt vorliegt; denn nachdem im Folgenden die dem Zenon zugeschriebene Lehre vorgetragen worden, wird zu der Kritik derselben mit den Worten übergegangen (c. 4 init.): *Zuerst nun nimmt auch dieser an, das Gewordene werde aus Seiendem, wie Melissos*; 4) dass des Melissos Lehre, wie sie Simpl. in phys. Arist. f. 22 u. 24. vorträgt, ganz mit der aristotelischen Auffassung übereinstimmt. Es ist übrigens zweifelhaft, ob das Buch de Xen. Zen. et Gorg. dem Aristot angehört. Vgl. Brandis Gesch. etc. S. 358.. In der oben angeführten Stelle heisst es weiter, indem aus der bisher indirecten Rede in die directe übergegangen wird: *Die Vernunft* (λόγον) *aber hebt auf, weder dass sie werden, noch dass das Seiende Viele ist. — Man muss also nicht von der ersten besten Meinung ausgehen, sondern stets von der am meisten festehenden* (βέβαιον). *Wenn daher alle Meinungen nicht richtig gefasst werden, so ist es vielleicht auch nicht erlaubt, jenen Satz anzunehmen, dass nichts aus nichts werde. Denn auch diese ist eine von den nicht richtigen Meinungen, welche wir, die wir im Vielen* (in der Welt der Vielen) *sind, irgend woher aus einer Wahrnehmung annehmen. Wenn aber nicht alle Erscheinungen trügerisch, sondern auch einige richtige Wahrnehmungen sind, oder aufgezeigt nach solchen Beschaffenheiten, welche am richtigsten scheinen, so sind diese anzunehmen — —.* Diess ist offenbar eine Widerlegung der eleatischen Lehre durch sie selbst, und Hegel scheint daher Unrecht zu haben, wenn er (Bd. 13. S. 288.) mit diesem Satze xenoph. Lehre in Beziehung setzt. — Zu der Lehre des Melissos vergleiche ausser Simpl. l. c. noch Cic. acad. IV, 37. Stob. ecl. phys.

p. 60. Simpl. in Arist. de coelo f. 138. (Schol. in Arist. p. 509, b, 19.). — Er sprach auch seine Ansichten im Gebiete der Meinung aus, zwei Prinzipe, Feuer und Wasser, annehmend (Joh. Phil. in phys. b. p. 6.), oder (wie Zenon) 4 Elemente, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν (Stob. ecl. phys. l. c.); das All sei unendlich, die Welt begrenzt (Stob. l. c. p. 440.).

§. 75. *Zenon.*

C. H. E. Lohse Diss. (praes. Hoffbauer) de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit etc. Hal. 1794. 8. — Dict. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates? in nova Bibl. philol. et crit. V. I. Fasc. II. — Cf. Stäudlins Geist des Skepticismus. Bd. I. S. 264. — Zénon d'Elée par V. Cousin (Biogr. univers. LII.) abgedruckt in d. nouveaux fragmens philos. Paris 1829. — Chr. L. Gerling de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus. Marb. 1825. 4.

Zenon aus Elea, Schüler und Adoptivsohn des Parmenides, blühte um 460 v. Chr., war gleich ausgezeichnet als Philosoph wie als Staatsmann und schrieb Bücher voller Scharfsinn [1]). Er starb heldenmüthig für die Freiheit [2]). Aristoteles soll ihn den Erfinder der Dialektik genannt haben [3]). Als Dialektiker steht Zenon in der von ihm in Athen vorgelesenen Schrift seinem Lehrer Parmenides zur Seite. Während nämlich dieser aussprach und zu beweisen suchte, dass das All Eins sei; beweist Zenon: Es sei nicht Vieles, und zwar so, dass er aufzeigt, wie, wenn das Seiende Vieles wäre, es nothwendig entgegengesetzte Bestimmungen haben müsse, wodurch es sich selbst aufhöbe [4]).

1) Diog. Laert. IX, §. 25—30. Nach Plat. Parm. p. 127. kam Zenon, etwa 40 J. alt, 25 Jahr jünger als Parmenides (*wohlgewachsen und von angenehmem Aeussern*, mit seiner Schrift) nach Athen. Hiernach wäre er Ol. 71 geboren (cf. §. 70, 1.). Diog. Laert. sagt, er habe Ol. 79 geblüht. — Ueber s. Schrift cf. Suid. s. v. Plat. Parm. p. 128. (*σύγγραμμα* in Prosa). Simpl. in phys. Arist. f. 30.

2) Diog. Laert. l. c. (Cf. Menag. ad. l.) spricht darüber wie folgt: *Als er den Tyrannen Nearchos — nach Anderen Diomedon — stürzen wollte, wurde er gefasst, wie Herakleides — sagt, und als er peinlich gefragt wurde nach den Mitwissern und über die Waffen, welche sie nach Lipara geführt hatten, gab er als Mitwisser alle Freunde des Tyrannen an, um ihn verlassen hinzustellen. Darauf sagte er, er habe über gewisse Dinge dem Tyrannen etwas ins Ohr zu sagen, und hielt ihn einbeissend in das Ohr bis er erschlagen wurde. Demetrios — erzählt aber, er hätte demselben die Nase abgebissen. Antisthenes sagt, nachdem er die Freunde des Tyrannen angegeben, habe er auf die Frage des Tyrannen: „ob noch Einer sei?“ erwiedert: „Du, Staatsverbre-*

cher!“ Zu den Umstehenden soll er gesagt haben: „Ich bewundere eure Feigheit, wenn ihr um dessenwillen, was ich eben dulde, der Tyrannen Sklaven bleibt;“ und zuletzt habe er sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespieen; die Bürger aber angefeuert (durch sein Beispiel) hätten den Tyrannen gesteinigt. Diess ungefähr erzählen die Meisten. Hermippos aber sagt, er sei in einen Mörser geworfen und zerstossen worden.

3) Diog. Laert. l. c. cf. VIII, 57. — Sext. Emp. adv. math. VII, 7. Was Dialektik sei, darüber spricht Aristot. met. *Γ*, 2. (p. 1004, b, 22.). Dialektik und Philosophie hätten denselben Gegenstand (und Inhalt): das Seiende. *Die Dialektik ist aber untersuchend (πειραστική) über dasselbe, über welches die Philosophie erkennend (γνωριστική) ist.* Cf. Topic. *A*, 1. — Zenon soll auch zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diog. Laert. III, §. 47. — Platon Phaedr. p. 261. nennt ihn den *eleatischen Palamedes* wegen seiner Kunst zu reden, dass die Gegensätze erschienen.

4) Platon Parm. 127. 128. Platon lässt den Zenon selbst über seine Schrift sagen: *Diese Schrift ist gewissermaassen eine Hilfe für das Wort des Parmenides, gegen die, welche ihn herabzuziehen suchen, als ob, wenn Eines ist, viel Lächerliches und sich selbst Widersprechendes dem Worte begegne. Es spricht also diese Schrift gegen die, welche die Vielen annehmen, und gibt ihnen dasselbe und mehr zurück, indem sie diess zeigen will, dass ihrer Annahme noch Lächerlicheres widerfahre, nämlich der, dass Viele sind, als der dass Eins ist, wenn man sie recht bedenke.* Cf. Simpl. phys. f. 31. a. — Sinn und Zweck der Dialektik ist recht zu verstehen und nicht die Dialektik mit Sophistik zu verwechseln, welche beide auch Aristoteles scharf scheidet. Cf. Aristot. met. *Γ*, 2. Dann wird man das Verdienst und den Sinn des Zenon im Folg. erst verstehen und nicht die alberne Meinung hegen, er habe (wenigstens mitunter) spassen wollen, wie z. B. Ritter dafürhält, noch meinen, Zenon habe an der Wirklichkeit der Bewegung gezweifelt, wie wir etwa an der eines Pegasus, d. h. annehmen er sei verrückt gewesen. Die Vielheit der Dinge, die Bewegung u. s. w. sind Erscheinungen. Die Erscheinung wird erkannt in Auffindung dessen, was in ihr erscheint, und welches also in ihr ein Anderes zu sein scheint, als es ist. Als solches Anderes festgehalten ist die Erscheinung Schein, d. h. ermangelt der Wahrheit, widerspricht sich selbst, und hebt sich auf in der Erkenntniss, denn diese zeigt, dass es nicht ist, was es scheint. Solches ist aber das Geschäft der Dialektik: den Schein in sich selbst zu vernichten. Damit ist sie in der That eine Hilfe der Philosophie. Alle Erkenntniss nimmt den angegebenen Verlauf. Wir erblicken im Meere ein glänzendes Licht, wir meinen dort unten liege ein leuchtender Körper, ähnlich der Sonne, die wir am Himmel sehen, wir zeigen, dass er keine Wahrheit habe, Nichts sei, ein Schein, während nur die Sonne am Himmel Wirklichkeit habe; aber das weitere ist, dass dieser Schein, der Nichts ist, als Erscheinung erkannt werde, dessen, das ist, als Sonnenbild und wie es zu dieser Erscheinung komme. Parmenides lehrt das Sein, Zenon vernichtet den Schein; es fehlt noch, dass der Schein aus seiner Vernichtung als Erscheinung des Seins erkannt werde, welches geleistet wird in der Widerlegung der zenonischen Beweise, aber in einer Widerlegung, die nicht eine Aufzeigung ist, dass Zenon Unrecht habe, sondern wie er Recht habe. Die Dialektik ist nicht zu verachten, sondern zu überwinden, dadurch, dass sie verstanden wird. Die Philosophie braucht sie in dieser Weise.

§. 76. *Fortsetzung.*

Wenn Viele wären, müssten sie zugleich begrenzt sein und unendlich. *Wenn Viele sind, so müssen sie nothwendig so viele sein, als sind* (eine bestimmte Zahl, also gäbe es ein letztes), *weder mehr noch weniger; wenn aber so viele sind, als sind, so wären sie begrenzt. Und wiederum: wenn Viele sind, so sind die Seienden unendlich; denn immer sind Andere zwischen den Seienden, und wieder Andere zwischen diesen; und so sind die Seienden unendlich*[1]).

Wenn Viele wären, so müssten sie zugleich gross bis ins Unendliche und klein bis ins Verschwinden sein. Sind die Seienden Viele, so muss jedes der Vielen Grösse haben, *denn was weder hinzugesetzt grösser, noch hinweggenommen kleiner macht, ist* (keine Grösse und eben so) *kein Seiendes*[2]). *Wenn es aber solches gibt, so muss nothwendig ein jedes wieder eine Grösse und Dicke haben, und das eine vom anderen abstehen* (getrennt sein). *Und für das anstossende gilt dasselbe, denn auch dieses wird Grösse haben und es wird etwas an es anstossen. Es ist nun gleich Dasselbe einmal sagen oder immer sagen, denn nichts dergleichen wird das letzte desselben sein, noch ein anderes gegen ein anderes nicht sein. Auf diese Weise, wenn Viele sind, müssen dieselben nothwendig klein und gross sein, klein bis zum keine Grösse haben, gross bis zum unendlich sein*[3]).

Auch an Einzelnen der Vielen (sinnlichen Gegenständen, als an Beispielen) zeigte Zenon den Widerspruch auf. So sagte er: *Sage mir denn, o Protagoras, ob Ein herabfallendes Korn Geräusch macht, oder auch das Zehntausendtheil eines Kornes? Als dieser aber sagte, es mache kein Geräusch, sagte Zenon: Macht aber ein Medimnos herabfallender Körner Geräusch oder nicht? — Der Medimnos macht Geräusch! — Wie nun, sagte Zenon, hat der Medimnos Körner zu Einem Korn und zum Zehntausendtheil ein Verhältniss? — Allerdings. — Wie nun, werden nicht auch dieselben Verhältnisse unter den Ge-*

räuschen stattfinden? wie nämlich die Geräusch machenden verhalten sich die Geräusche. Verhält sich diess aber so, so wird, wenn der Medimnos Körner Geräusch macht, auch Ein Korn und auch ein Zehntausendtheil Korn Geräusch machen [4]). Der Widerspruch ist: das Korn macht Geräusch und macht auch nicht Geräusch. — *Zenon scheint den Raum aufzuheben, indem er also fragte: Wenn der Raum ist, so ist er in Etwas; denn Alles was ist, ist in Etwas; was aber in Etwas ist, ist im Raume; es wird also auch der Raum im Raume sein und diess ins Unendliche; es gibt mithin keinen Raum* [5]). Der Widerspruch ist: der Raum ist, das was im Raume ist, und das worin der Raum ist, das Enthaltene und das Enthaltende, das Umfasste und das Umfassende.

1) Simpl. in phys. Arist. f. 30. Cf. Arist. phys. *A*, 3. (p. 187, a, 1.). Wären nämlich nicht andere dazwischen, so würden sie nicht Viele, sondern Eins sein. Wenn *a* und *b* von den Vielen sind, verschieden von einander, so müssen sie geschieden sein, es muss also zwischen ihnen ein drittes, *c*, liegen, welches verschieden von *a* und *b* ist. Damit dieses aber wieder möglich ist, muss ein viertes, *d*, zwischen *a* und *c* und ein fünftes, *e*, zwischen *c* und *b* liegen u. s. f. ins Unendliche.

2) Aristot. met. *B*, 4.

3) Simpl. in phys. Aristot. f. 30. Wir würden sagen: Alles was Grösse hat ist ins Unendliche theilbar, und jeder Theil hat noch Grösse, mithin muss 1) jedes von den Vielen gleich unendliche mal einer Grösse sein, d. h. seine Grösse muss ins Unendliche gehen. Da die Theilbarkeit aber ins Unendliche geht, so kommt man 2) auf unendlich kleine Grössen, welche die Vielen sind, also ist jedes der Vielen ins Verschwindende klein. Dieser Widerspruch tritt noch gegenwärtig in der Atomenlehre der Physiker auf. Die Atome sollen unendlich klein sein und doch durch ihre Zusammensetzung die Körper bilden, wonach sie Grösse haben müssen. Das unendlich Kleine ist das Verschwindende, welches hinzugesetzt nicht vermehrt, hinweggenommen nicht vermindert. Die Physiker haben den Zenon noch nicht überwunden.

4) Simpl. in phys. Arist. f. 255. Cf. Aristot. phys. *H*, 5. (p. 250, a, 19.).

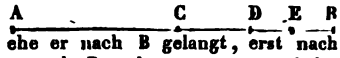
5) Simpl. in phys. Arist. f. 130, b. cf. f. 131. — Aristot. phys. *A*, 3. (p. 210, b, 22.).

§. 77. *Fortsetzung.*

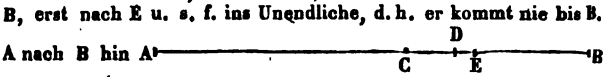
Am berühmtesten sind des Zenon Beweise gegen die Bewegung. Aristoteles sagt: *Vier Worte des Zenon über die Bewegung sind, welche den Lösenden Schwierigkeiten*

darbieten. Das erste läugnet die Bewegung, weil das Bewegte vorher zur Hälfte kommen muss, ehe es zum Ziele gelangt. — Das zweite ist der sogenannte Achilleus. Es ist aber dieses, dass das Langsamere niemals laufend von dem Schnelleren eingeholt wird; denn nothwendig muss das Verfolgende vorher dahin kommen, von wo das Fliehende aufbrach. — Das dritte aber, dass der sich bewegende Pfeil ruht, was in der Annahme liegt, dass die Zeit aus dem Jetzt besteht. — Das vierte aber von den im Stadium am Gleichen hin entgegengesetzt sich bewegenden gleichen Grössen, die einen von den Enden des Stadiums, die andern von der Mitte, mit gleicher Geschwindigkeit, worin nach seiner Meinung liegt, dass dieselbe Zeit gleich sei der doppelten[1]).

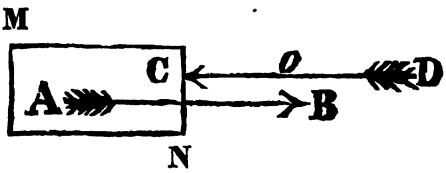
1) Aristot. phys. Z, 9. (p. 239, b, 9.). Cf. Simpl. in phys. Arist. f. 236, b. Themist. f. 55, b. Wir wollen die Beweise einzeln näher betrachten. a) Es soll sich jemand auf der Linie A B



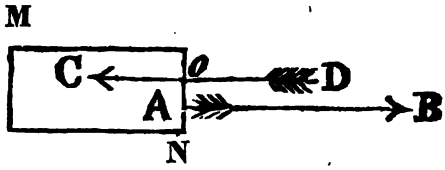
von A nach B bewegen, so muss er, ehe er nach B gelangt, erst nach der Mitte C gelangt sein, um aber von C nach B zu kommen, erst wieder nach der Mitte dieses Abstandes, erst nach D, hierauf erst wieder nach der Mitte von D B, erst nach E u. s. f. ins Unendliche, d. h. er kommt nie bis B. — b) Von A nach B hin



soll der schnellfüssige Achilleus laufen, um eine von C aus kriechende Schildkröte einzuholen. Wir wollen annehmen, Achill bewege sich 1000 mal schneller als die Schildkröte. Ehe Achill die Schildkröte einholt, muss er nach C gelangen, und in der Zeit während welcher er den Weg A C durchläuft, hat die Schildkröte den Weg $\frac{AC}{1000} = CD$ zurückgelegt. Nun geht Achill von C, die Schildkröte von D aus, und wenn jener bis D gelangt ist, hat diese wieder einen Vorsprung $= \frac{DC}{1000} = \frac{AC}{1000.1000} = DE$. Mithin wird der Vorsprung der Schildkröte immer kleiner, aber ins Unendliche behält sie einen Vorsprung. — c) Zeit ist Jetzt, weil Vergangenheit und Zukunft nicht sind, der fliegende Pfeil ist immer im Jetzt, d. h. immer in der seienden Zeit, nie in der vergangenen oder zukünftigen; was aber nicht aus der Gegenwart heraustritt, bewegt sich nicht. Oder: Nichts bewegt sich im Jetzt; das nicht Bewegte ruht; der Pfeil ist immer im Jetzt, also ruht er. (Simpl. l. c.). — d) Wir haben die Ebene M N,



innerhalb welcher sich zwei Pfeile A B und C D mit gleicher Geschwindigkeit aber in entgegengesetzter Richtung bewegen, und zwar sollen M N, A B und C D gleich lang sein, und sie anfänglich so gestellt sein, dass A B von der Mitte, C D vom Ende der Ebene aus sich bewegt. Braucht jeder Pfeil 2 Secunden um die Länge der Ebene zu durchmessen, so ist nach Verlauf Einer Secunde die Stellung der Pfeile diese:



Fassen wir den Punkt *O* ins Auge, so hat sich dieser während 1 Sec. erstens mit der Geschwindigkeit des Pfeils, d. h. um die halbe Länge der Bahn fortbewegt, zugleich aber hat er auch die ganze Länge des Pfeils A B, d. h. die ganze Länge der Ebene durchmessen, welche Länge bei der angenommenen Geschwindigkeit in 2 Sec. zurückgelegt wird, derselbe Punkt macht die Bewegung, welche 1 Sec., und die, welche 2 Sec. entspricht, zugleich, oder 1 Sec. u. 2 Sec. sind in Bezug auf diese Bewegung gleich. — Es kann im Allgemeinen bei diesen Sätzen von der Bewegung daran erinnert werden, dass auch die neuere Physik lehrt, wie die sinnliche Bewegung nur etwas Relatives sei. Es kann sich etwas zugleich bewegen, in Bezug auf einen Gegenstand und ruhen in Bezug auf einen andern. Lichtenberg bediente sich des Witzwortes, welches auch zu einem zenonischen Beweise sich gestalten liesse: Wenn eine Kanonenkugel von Ost nach West gegen eine Festung geschossen würde, so wäre es eigentlich die Festung, welche auf die Kanonenkugel zuflöge (vermöge der Achsenumdrehung der Erde), während die Kugel ruhe. — Diogenes von Sinope widerlegte die Beweise des Zenon, indem er schweigend aufstand und ging (Diog. Laert. VI, §. 39. Sext. Emp. Pyrrhon. hyp. III, 8. §. 66.), gegen solche Widerlegung ist aber zu erinnern, was oben §. 75, 4. gesagt wurde.

§. 78. *Fortsetzung.*

Ueber das Eins philosophirt Zenon ähnlich wie Parmenides, aber so dass er auch die bei Parmenides noch vorkommenden, aus der Negation des Vielen auf das Eins übergetragenen Bestimmungen aufhebt, denn das Eins ist seinem Inhalte nach nicht bloss als Negation des Vielen zu fassen. *Unmöglich, sagte er, sei es, dass wenn Etwas ist, es geworden sei. Er sagte diess in Beziehung auf den Gott. Denn nothwendig müsse das Gewordene aus Gleichartigem oder aus Ungleichartigem geworden sein. Es sei aber keines von beiden möglich. Denn weder komme es dem Gleichartigen zu vom Gleichartigen mehr erzeugt worden zu sein, als es erzeugt zu haben (weil den Gleichen und Gleichartigen ganz dieselben Verhältnisse —*

Bestimmungen — gegen einander zukommen), noch sei aus dem Ungleichartigen das Ungleichartige geworden. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, oder aus dem Kleineren das Grössere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder im Gegentheile aus dem Besseren das Schlechtere würde; so würde das Nichtseiende aus dem Seienden geworden sein; welches unmöglich. Desswegen nun ist der Gott ewig. Wenn aber der Gott unter Allem das Trefflichste ist, so, sagt er, kommt ihm zu Einer zu sein. Denn wenn zwei oder noch mehre wären, so ist er nicht noch das Trefflichste und Herrlichste von Allem. Jeglicher Gott der vielen nämlich, indem er gleichartig wäre, wäre ein solcher. Denn diess ist Gott und Kraft Gottes ist Herrschen (Uebertreffen) und nicht Beherrschtwerden (Uebertroffenwerden), und dass Alles beherrscht (übertroffen) werde. Insofern er also nicht der bessere, insofern ist er nicht Gott. Sind also Mehre, so sind sie nicht Götter, wenn sie unter einander in einigen Beziehungen bessere, in anderen geringere wären; denn es ist die Natur Gottes, nicht übertroffen zu werden. Sind sie aber gleich, so hat Gott nicht die Natur das Trefflichste sein zu müssen, weil das Gleiche weder besser noch geringer als das Gleiche ist. So dass wenn Gott wäre und ein derartiges wäre, so ist ein Einziger der Gott. Wären mehre, so könnte er weder Alles was er wollte, noch könnte er ein Einziger sein. Der, welcher der Eine ist, ist durch und durch gleichartig, Sehen und Hören und die anderen Sinne durch und durch besitzend. Denn wenn nicht, sind Theile Gottes und diese herrschen und werden beherrscht von einander; welches unmöglich. Der welcher durch und durch gleichartig ist, ist kugelförmig; denn nicht ist er hier ein solcher, dort aber nicht, sondern durch und durch. Der aber ewig ist und Einer und kugelartig, ist weder unendlich noch wird er begrenzt. Unendlich ist das Nichtseiende, denn dieses hat weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, noch irgend einen anderen Theil; so beschaffen aber ist das Unendliche. Wie aber das Nichtseiende, so ist nicht das Seiende. Wenn mehre wären, so begrenzten

sie sich gegenseitig. Das Eine aber gleicht weder dem Nichtseienden, noch dem Vielen; denn das Eine hat nicht woran etwas grenze. Das Eine, das ein solches ist, welches er sagt, dass der Gott sei, wird weder bewegt, noch ist es unbewegt (ἀκίνητον, nicht κινητόν wie Becker hat). *Denn unbewegt ist das Nichtseiende, weil weder ein Anderes in es, noch es in ein Anderes kommt. Bewegt aber werden die, welche mehr als Eins sind. Denn ein Anderes muss in ein Anderes bewegt werden. In das Nichtseiende kann sich nun nichts bewegen, denn das Nichtseiende ist nirgends. Wenn aber Uebergang in einander stattfände, so wäre er* (der Gott) *mehr als Eins. Deswegen werden Zwei oder Mehre als zwei bewegt; es ruht aber und ist unbeweglich das Nichts. Das Eine aber ruht weder, noch bewegt es sich; denn es gleicht weder dem Nichtseienden noch dem Vielen. In Allem aber verhält sich so der Gott, der ewig und Einer, gleichartig und kugelartig ist, weder unendlich noch begrenzt ist, weder ruht noch sich bewegt*[1]).

1) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3. Diese ganze Stelle bezieht Brandis auf den Xenophanes, und allerdings werden ganz ähnliche Bestimmungen bei Simplikios (in phys. Arist f. 6) ausdrücklich dem Xenophanes zugeschrieben und auch diess spricht für Xenophanes, dass das Eine als Gott bezeichnet wird. Das Räsonnement ist jedoch so gebildet, dass man unmöglich dem Xenophanes dasselbe zutrauen kann, und überdiess sprechen noch folgende Gründe für Zenon: 1) Nachdem in dem angeführten Buche zuerst die Lehre des Melissos, dann die des Zenon vorgetragen worden (nach unserer Auffassung, vergl. §. 74, 1.), wird die Lehre eines dritten (des Gorgias) vorgetragen und hier heisst es sogleich (p. 979, a, 22.): *Einiges sucht er wie Melissos, anderes wie Zenon zu zeigen;* und dann (p. 979, b, 21.) wird sich 2) in ähnlicher Weise erst auf die Unendlichkeitslehre des Melissos bezogen und gleich darauf auf des Zenon Rede, περὶ τῆς χώρας, unter der, wie man aus dem Zusammenhange sieht, der oben im Texte enthaltene Beweis zu verstehen: dass Bewegung nur von Zweien oder Mehren stattfinden könne. Dieser Beweis fällt auch in Wahrheit zusammen mit dem §. 76. angeführten gegen den Raum. 3) Am Schlusse der Abhandlung, welche wir für Zenon gelten gelassen, heisst es: *Denn Zenon sagt, der Gott sei Körper* (es ist diess Folgerung des Verfassers), *er mag es nun als das All oder als irgend sonst etwas angeben. Denn wäre er unkörperlich, wie wäre er unveränderlich kugelartig, wann er sich so weder bewegte, noch ruhte nirgendswo seiend?* Diese Stelle bezieht sich genau auf die obenstehende Lehrmeinung. Endlich ist es 4) der gesammten Richtung des Zenon durchaus und allein angemessen, den Widerspruch, wie er ihn im Gebiete der Meinung nachgewiesen, da er Resultat der Erkenntniss ist, als Gegensatz am Einen aufzuzeigen. Die Meinung wird durch den Widerspruch vernichtet, weil sie

ihn nicht zu ertragen vermag, mit ihm aber die Erkenntniss gewonnen. — Die Beziehung auf Gott in den angeführten Worten ist Anschliessen des Gedankens an die Vorstellung. Einen wahren, trefflichen Ausgangspunkt hat die eleatische Philosophie in den Bestimmungen, dass das Eins weder begrenzt noch unendlich, weder ruhend noch bewegt sei. Damit nämlich geht sie über sich selbst hinaus, über die Bestimmung des Einen nur durch Negation der Vielen (sinnlichen Dinge). Es liegt nahe auszusprechen, was schon in dem Gesagten enthalten (was nicht begrenzt ist, ist unendlich; was nicht unendlich ist, ist begrenzt; was also weder begrenzt noch unendlich, das ist sowohl unendlich als begrenzt etc.): so hat das Eine zugleich begrenzte Unendlichkeit als unendliche Begrenztheit, d. i. Persönlichkeit (daher in der Vorstellung: Gott), und ruhende Bewegung, bewegte Ruhe, d. h. Selbstbestimmung; es begrenzt sich selbst, es bewegt sich selbst, d. h. indem es sich verändert, wird es zu sich selbst. — Oder: die Eleaten haben Ruhe, Bewegung, Grenze, Unendlichkeit dem Sinnlichen abstrahirt, daher bestimmen sie Grenze als Nebeneinandersein Verschiedener, Bewegung als Uebergang Verschiedener in Verschiedene; aber es zeigt sich auf, dass sich im Eins die Gegensätze aufheben, dass es eine Grenze gibt, die sich selbst begrenzt, eine Bewegung, die sich in sich selbst bewegt. Daraus, dass das Eins, das Seiende, weder endlich noch unendlich sei, folgt, dass es nicht selbst als eines der endlichen Grössen genommen werden dürfe und wird die Stelle des Zenon begreiflich, welche Simpl. phys. p. 30, a. anführt: *Wenn das Seiende Grösse hätte und theilbar wäre, so würde das Seiende Viele sein und nicht Eins. Und hieraus zeigte Zenon, dass nichts von den Seienden* (nämlich den Vielen) *das Eins ist.* Cf. Simpl f. 21, b. — Zu einer positiven Erkenntniss des Eins kommt es dennoch bei Zenon so wenig wie bei den übrigen Eleaten, daher ist glaublich, dass Zenon gesagt habe (Simpl. phys. 30, a.): *Wenn ihm jemand das Eins angebe, was es sei, so werde er die Seienden* (die Vielen) *angeben* (erklären); in welchem Satze der Zusammenhang des Einen mit den Vielen nicht erkannt, aber angedeutet ist. Am nächsten kommt aber Zenon der Erkenntniss des Eins darin, dass er zeigt, wie die Vielen zugleich Nichteins und Eins sind. Simpl. phys. 30, b. bemerkt nämlich ausdrücklich, die angeführten Widersprüche, dass, wenn Viele wären, sie zugleich gross ins Unendliche und klein zum Verschwinden sein müssten, und was daraus folgt, dass weder das entwerdende noch das verwerdende (das Entstehende und das Vergehende) sei, führe Zenon nicht an, *das Eine aufhebend, sondern, dass, wenn jedes der Vielen und Unendlichen Grösse hat, nichts genau Eins sei wegen der Theilung ins Unendliche. Es muss aber Eins sein, welches er zeigt, aufzeigend, dass nichts Grösse hat, weil jedes der Vielen mit sich selbst dasselbe und Eins ist.* — Im Einssein der Dinge zeigt sich die Wirklichkeit des Eins! Das Eins ist ihm Wirklichkeit, und das Unwirkliche an den vielen Dingen ist diess, dass sie nicht nur mit sich dasselbe sind, sondern auch den Widerspruch an sich haben, auch Nichteins sind. — Ganz falsch ist die Meinung der Späteren, welche den Zenon nicht verstehend ihn zu einem Skeptiker oder Sophisten machen und wie Seneca Epist. 88. fine sprechen: *Parmenides ait, ex his quae videntur, nihil esse in universum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit: ait, nihil esse. — Si Parmenidi credo, nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem.* — Auch das zweite Gebiet der Meinung: es gäbe mehre Welten, aber kein Leeres, die Natur von Allem sei aus Warmem und Kaltem, Trocknem und Feuchtem u. dergl. hat Zenon angebaut. Cf. Diog. Laert. IX, §. 29. Stob. ecl. phys. p. 60. 62.

§. 79. *Fortsetzung.*

Während von Anaxagoras (s. d.) der Verstand oder Gedanke als Prinzip anerkannt wurde, nämlich als das, *welches wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung sei*, aber sich Anaxagoras der von ihm angegebenen Prinzipe des Stoffs und der Bewegung *gar nicht oder wenig bediente* (cf. §. 55); haben erst die Pythagoräer die Welt annäherungsweise als Gedankenwelt (cf. §. 66.) aufgefasst, dann die Eleaten sie als solche näher erkannt und von der Welt des Scheins unterschieden [1]). Sie haben jenen die alleinige Wahrheit und Wirklichkeit zugesprochen, da diese, wie Herakleit gezeigt, kein Sein sondern nur ruheloses Werden hat. Der Gedanke der Eleaten ist subjectiv, weil sie ihn nicht in dem was gegenständlich ist auf und nachweisen. Wird nun der subjective Gedanke im Allgemeinen als Prinzip festgehalten, so wird das denkende Subject, der Mensch mit seinem Bewusstsein, zum Inhaber der Wahrheit, zum Wesentlichen, gegen welches nichts was gegenständlich ist sich als wahr und wirklich erhalten kann. Solches ist der Standpunkt der Sophisten.

1) Indem sie alle Bewegung (Veränderung u. s. w.) als unwahr nachwiesen, haben sie in der Dialektik selbst den Gedanken in seiner beweglichen Natur dargestellt; aber sie sind zu solcher Reflexion nicht fortgegangen, sondern bei der blossen Negation der Welt des Scheines stehen geblieben. Unser jetzt allgemeines Bewusstsein stellt die Welt des Gedankens und die des Scheines zwar auch einander entgegen, aber so, dass eine n e b e n der andern bestehen bleibt. Cf. §. 67.

D. Die Sophisten.

§. 80. *Athen.*

Athen hatte durch die Klugheit und Tapferkeit, mit welcher seine Bürger gegen die Perser gekämpft, den grössten politischen Einfluss in Griechenland gewonnen. Zahlreiche Bundesgenossen schlossen sich an Athen an, indem sie anfangs Truppen unter den Oberbefehl athenischer Feldherrn stellten und Beiträge zu den Kriegskosten zahlten, nachher aber (immer angeblich zu den ewigen Perserkriegen), regelmässig festgesetzte Summen schickten,

einen Tribut, der sie um ihre Freiheit brachte, da sie zumal auch bald genöthigt wurden in Athen Recht zu nehmen und atheniensische Obrigkeiten anzuerkennen [1]). In Athen gewann das demokratische Prinzip an Ausdehnung und Kraft [2]). Perikles, in Klugheit, Beredsamkeit, Edelsinn und Herrschbegier gleich ausgezeichnet, gewann das Volk, indem er der Eitelkeit desselben zuvorkam, prachtvolle Gebäude aufführte und für Gerichte und Volksversammlungen Sold aus dem öffentlichen Schatze an das Volk zahlen liess [3]). Aus Begier nach Ehre und nach Geld drängten sich die gemeinen Athener zu den Gerichten, bald benutzte man diese, um von den Reichen Geld zu erpressen, machte muthwillige Anklagen und urtheilte nach Gunst, welche sich endlich durch Geld erkaufen liess. Es wurde Gericht gehalten nicht um des Rechtes willen, sondern damit das Volk zu richten und zu verdienen habe. Um politische Bedeutung zu gewinnen musste man die Menge zu bereden verstehen, und so bildete sich im allgemeinen Streben eine Beredsamkeit aus, welche nicht durch Wahrheit und Sittlichkeit des Inhalts, sondern durch Wortglanz und Aufregung der Leidenschaften den Sieg zu erringen suchte. Durch den gebildeten Perikles waren Künste und Wissenschaften in Athen heimisch geworden, und hatten bei einem Volke von freien und müssigen Herren Aufnahme gefunden. Alles strebte nach einer Bildung, von welcher man Vermehrung der Macht und der Glücksgüter erwartete, um so mehr, da alte Sitte nur hinderlich dem Emporstrebenden war, alte Religiosität schon dem Halbgebildeten als Fiction der Dichter erschien und nur insofern Werth hatte, als sie den Künsten Gegenstände darbot, um weniger diese als sich selbst und die Stadt der Athener zu verherrlichen. Wie in den Perserkriegen die edelsten Leidenschaften bei den Griechen zu den herrlichsten Thaten aufgeregt wurden, so waren es die unedelsten, welche den peloponnesischen Krieg entzündeten und gegentheils von ihm entzündet wurden. Auf welche Seite der Sieg sich auch wenden mochte, es wurde griech. Leben ertödtet und die Einzelintressen herrschsüchtiger Städte wurden begünstigt.

Alles was ursprünglich gemeinsames Band der Griechen war, ging in diesem Kriege zu Grunde: altväterliche Sitte, Religiosität, Pietät. In den einzelnen Städten, besonders aber in dem am meisten schuldbeladenen Athen, war es jedoch im Grunde nicht einmal das Wohl der Stadt selbst, für welches man kämpfte, sondern die Leidenschaften einzelner Personen waren es, welche sich durch jedes Mittel geltend zu machen strebten, und, indem Schicksal und Wille des vielköpfigen Volkes hin und hergeworfen wurden, jede Beruhigung wie nach Innen so auch nach Aussen unmöglich machten. Unter solchen Umständen mussten Männer Beifall und Anhang finden, welche mit der Bildung, welche sie ausbreiteten, den Einzelnen das Mittel sich politisch geltend zu machen darboten, und den Geist des Einzelnen höher stellten als den allgemeinen Geist, welcher Staaten, Sitten und Religion gegründet.

1) Cf. Manso über das Verhältniss zwischen den Athenern und ihren Bundesgenossen. Breslau 1802. 4. Guil. Groen van Prinsterer resp. ad quaest. quae fuerit ratio necessitudinis, quae inde a pugna Plat. usque ad init. belli Peloponn. Atheniensibus cum civitatibus sociis intercessit. Lugd. B. 1820. 4. u. a. — Für den Beitrag der Bundesgenossen sollte Athen statt dieser Schiffe stellen und bemannen. Einige stellten auch später noch selbst ihre Schiffe. Cf. Thucyd. I, 96. und ib. VI, 85.: *Wir führen die Leitung über unsere dortigen Bundesgenossen je nachdem sie uns nützlich sind: die Chier und Methymnäer sind unabhängig unter der Bedingung, dass sie Schiffe liefern: die Meisten halten wir strenger, weil sie Geldlieferungen haben.* Die eigene Bequemlichkeit brachte die Bundesgenossen in Abhängigkeit, und beraubte sie zugleich der Mittel wiederum ihre Freiheit zu behaupten. Cf. Thucyd. I, 99. Der Syracusier Hermokrates sprach zu den Siciliern von der Verfahrungsart der Athener (Thuc. VI, 76.): *Denn unter dem Vorwande, an den Persern Rache zu nehmen, von den Ioniern und von Allen, die aus eigenem Entschlusse zu ihrem Kriegsbunde traten, freiwillig zu Anführern erhoben, haben sie dieselben unterjocht, die Einen wegen der Anschuldigung des säumig geleisteten Kriegsdienstes, die Andern wegen gegenseitiger Befehdungen, oder was sie sonst für Anklagen zur Beschönigung auf Einen nach dem Andern wälzten. Es haben aber weder Diese für die Freiheit der Hellenen, noch die Hellenen für ihre eigene Befreiung dem Perserkönige widerstanden: vielmehr die Athener, damit Jene nicht Diesem, sondern ihnen unterworfen wären: Jene aber, nur um ihren Herrn mit einem anderen zu vertauschen, der zwar nicht so schwachsinnig, aber desto arglistiger war.* — S. d. folg. Anm.

2) Xenoph. de rep. Athen. zeigt, wie die Missbräuche und die Sittenlosigkeit bei den Athenern die Folge der Volksherrschaft war. *Die gemeinen Leute haben es*, sagt er, *besser* (in Athen) *als die rechten Leute* (die Vornehmen). *Auch der Sclaven und der Beisassen Zügellosigkeit ist in Athen sehr gross, — weil der Staat der Beisassen (und*

der Sklaven) bedarf, wegen der vielen Gewerbe und wegen des Seewesens. — Bei den Gerichtstellen liegt ihnen am Rechte weniger als an ihrem eigenen Vortheile. — — Die rechten Leute erklären sie für ehrlos, nehmen ihnen ihr Geld, vertreiben sie und tödten sie. — Denen vom Volke dünkt es ein grösserer Vortheil zu sein, dass jeder Athener das Geld der Bundesgenossen besitze, diese aber nur so viel, um zu leben und zu arbeiten, und nicht im Stande zu sein, etwas gegen sie zu unternehmen. — Man glaubt, darin sorgten die Athener schlecht, dass sie die Bundesgenossen zwingen, nach Athen zu schiffen, um sich Recht sprechen zu lassen. Allein sie rechnen dagegen, wie viele Vortheile darin für das Volk der Athener liegen: erstens, dass sie von den bei den Gerichten hinterlegten Geldern (des Klägers und des Beklagten, welches an die Richter vertheilt wurde) *das ganze Jahr ihre Belohnung erhalten; u. s. w. — jetzt ist jeder Bundesgenosse gezwungen dem Volke der Athener zu schmeicheln, weil er einsieht, dass er nach seiner Ankunft in Athen seinen Rechtstreit verlieren oder gewinnen muss bei niemand anderes als beim Volke. —* Die Seeherrschaft führt grosse Vortheile mit sich, aus denen sich die Macht der Athener erklärt, so wie auch ihre Bildung, ihr Reichthum und ihr Luxus — *die* (andern) *Griechen zwar haben mehr eine eigenthümliche Sprache, Lebensart und Kleidung, die Athener aber eine von allen Griechen und Barbaren zusammengesetzte.* Verträge und Versprechungen werden in einer Volksherrschaft nicht gehalten; *das Volk findet tausend Vorwände nicht zu thun, was es nicht will; und wenn aus dem Volksbeschlusse ein Unfall entsteht, so klagt das Volk, dass einige Wenige, die ihm entgegen seien, es zu Grunde gerichtet haben; wenn aber ein Vortheil, so schreiben sie sich selbst das Verdienst zu. — Die rechten Leute aber hassen sie um so mehr; denn sie glauben nicht, dass diesen die Tugend zu ihrem* (des Volkes) *Vortheile, sondern zu ihrem Schaden verliehen sei. — Durch Geld wird Vieles in Athen durchgesetzt* (vor dem Rathe und dem Volke), *und es würde noch mehr durchgesetzt werden, wenn Mehre Geld hergäben. —* Die Volksherrschaft bildete sich besonders im Laufe des peloponn. Krieges aus, indem die Zahl der Vornehmen sich verringerte. Cf. Aristot. de rep. *E*, 3 (p. 1303, a, 7.).

3) Ueber Perikles, dessen Leben bei Plutarch (ed. Sintenis. Lips. 1835. 8.); Barthélemy voy. du jeune Anacharsis; Introd. P. 1. Sect. 3. — J. Chr. Gottleber de moribus Periclis a Platone in Gorgia expressis, Misenae 1775. 4. — J. A. Kutzen de Pericle Thucydideo spec. I et II. Vratisl. 1829—31. 8. — Dess. Perikles als Staatsmann während der gefährlichsten Zeit seines Wirkens, Grimma 1834. 8. — C. E. Lorentzen de rebus Atheniensium Pericle potissimum duce gestis, Gotting. 1834. 8. u. v. a. Böckh in seiner Staatshaush. der Athen. Bd. I, S. 233. sagt über Perikles: *Per. selbst war ein zu geistvoller Mann, als dass er diese Folge* (nämlich schlimme) *seiner Maassregeln verkennen konnte; aber er erblickte keine andere Möglichkeit, seine und des Volkes Herrschaft in Hellas zu behaupten; er erkannte, dass mit ihm Athens Macht untergehen würde, und suchte sich möglichst lange zu halten; übrigens verachtete er den Haufen eben so sehr als er ihn fürchtete.* — Von dem Glanze Athens im Zeitalter des Perikles legt das beste Zeugniss ab das Verzeichniss der grossen Schriftsteller und Künstler, welche ihm angehören. Mit Uebergehung der sogleich näher zu bezeichnenden Sophisten führe ich nur an: die Dichter Sophokles, Euripides, Aristophanes; den Astronomen Meton; die Redner Antiphon, Andokides, Lysias; den Geschichtschreiber Thukydides; die Maler Polygnotos, Parrhasios und Zeuxis; die Bildner Pheidias (Polykleitos) und Alkamenes. Die Sittenverderbniss

in Athen und der Glanz in Wissenschaft und Kunst gehen nicht zufällig Hand in Hand. Das bisherige Dasein des griech. Volkes beruhte ursprünglich auf Grundlagen, welche durch die erwachsene Bildung vernichtet worden waren. An die Stelle einer kindlich poetischen Weltanschauung, welche von einem von Göttern bewohnten Himmel träumte, war nüchterne, prosaische Erkenntniss getreten, und wie dies stets zu geschehen pflegt, während die edelsten und kräftigsten Geister in Besitz einer höheren Erkenntniss sich setzten und dieselbe ausbreiteten, fasste der grosse Haufe nur die in der Lehre der Philosophen enthaltene Negation des Bestehenden auf, gab die bisherigen Vorstellungen auf, ja zog gegen sie mit aller Arroganz des anfänglichen Gedankens zu Felde. Die Partei der am Alten Festhaltenden vermochte nur schwachen Widerstand zu leisten, der zuweilen in Anklagen der Gottlosigkeit oder Gotteslängnerei sich äusserte. War auch der griech. Geist, wie wir gesehen haben, zur Freiheit berufen (§. 21.), so geht doch z. B. schon aus der republikanischen Richtung, welche alle griech. Staatsverfassungen nahmen (§. 20.), hervor, dass die griech. Freiheit eben nur eine Freiheit des Griechen, nicht des Menschen war, d. h. der Mensch war frei nicht als solcher schlechthin und zwar in seiner ihm eigenen Individualität, sondern nur nach der allgemeinen ihm zukommenden Bestimmung nicht Barbar sondern Grieche zu sein. Das Griechenthum musste zertrümmert werden, damit die Menschheit eine neue Welt auf diesen Trümmern gründe, aber diese neue Welt war nichts anderes als die reife Frucht der Blume Griechenland, welche neue Wurzeln, Zweige und Blüthen getrieben hat. In den Sophisten fallen (im Reiche des Bewusstseins) die Blätter der Blüthe ab und in der folgenden Philosophie erscheint die Frucht. Wir werden diess näher betrachten. — Es kann noch die Frage aufgeworfen werden, wie Athen zu der geistigen Regsamkeit gekommen, die es so gross gemacht. Die polit. Bedeutung ist nicht allein der Grund; denn Sparta war vor den Perserkriegen mächtiger als Athen und trug auch im peloponn. Kriege endlich den Sieg davon. Die spartanische Staatsverfassung zehrte (echt griechisch) alle Individualität in das allgemeine Dasein des Staates auf, und zwar bis zu den natürlichen Bedingungen des Individuums: sie löste sogar die Familienbande, machte Eigenthum, welches an der Person haftete, unmöglich. In Athen dagegen blieb die Familie, der Bürger wurde nur dadurch zum Allgemeinen, dass er das Bewusstsein hatte, dieses habe in ihm sein Dasein; diess ist der demokratische Stolz. Damit war aber die Möglichkeit individueller Ausbildung vorhanden; das Resultat war nun, dass, als die Vielen sich ausbildeten, der Staat in jedem ein anderer war, und so ging Athen über der Vielköpfigkeit seiner Bürger, von denen jeder den Staat nach seiner Bildungstufe bestimmen wollte, zu Grunde. In Sparta war jede individuelle Ausbildung schon Staatsverbrechen, und wie nur der Einzelne anfing als solcher sich zu behaben, Familienintresse zu hegen, Vermögen zu erwerben, ging der Staat zu Grunde. — Vgl. Hermann griech. Staatsalterth. Cap. VII.

§. 81. *Sophisten.*

Ludov. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamator. i. e. sophistarum, de eorum disciplina ac discendi docendique ratione. Paris. 1620. 8. u. in Gronov. thes. T. X. — Ge. Nic. Kriegk Diss. de Sophistarum eloquentia. Jenae 1702. 4. — Joh. Ge. Walchii diatribe de praemiis veterum sophistarum, rhetorum atque oratorum in s. Parergis academicis p. 129 und de enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum. Ebend. p. 867 sq. — Jacobi Geel hist. critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in nov. act. litter. societ. Rheno-Trajectinae p. II. 1832.

Die Sophisten waren in Wissenschaft und Leben gebildete Menschen, welche vom Lehren der Wissenschaft nach ihrer Anwendbarkeit fürs Leben und der Kunst zu leben Profession machten. Da das allgemeine Streben der republikanischen Griechen auf politische Bedeutsamkeit gerichtet war und diese am ersten durch die Kunst des Redens und das Auffinden der besten Gründe für die zur Vertheidigung übernommene Sache zu gewinnen war, so suchten die Sophisten ihren Schülern namentlich hierin Geschicklichkeit beizubringen. Sie waren (wie denn überhaupt kein Unterschied verschiedener Wissenschaften gemacht wurde), philosophisch gebildet, ja nehmen im Verlaufe der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Stelle ein, insofern sie den Gedanken als das Prinzip von Allem anerkannten, welches das Resultat aller bisherigen Philosophie war und zwar zunächst den Gedanken, wie der Mensch das nächste Bewusstsein von ihm hat: den subjectiven Gedanken. Sonach ist ihnen der *Mensch das Maas aller Dinge.* Als wahrhaft mit philosophischer Erkenntniss das Bewusstsein über ihr eigenes Treiben hegend erscheinen die Sophisten, wenn sie sich rühmten, Alles beweisen zu können, da nämlich ein gebildeter Mann für Alles gute Gründe anzugeben versteht [1]).

1) Σοφιστής war früher nicht, wie gegenwärtig, ein entehrendes Wort, sondern Weise (σοφοί z. B. Solon, Pythagoras) und Dichter wurden so genannt. Cf. Diog. Laert. Prooem. §. 12. Menag. ad l. Jetzt meint man unter Sophist einen gewandten Menschen, der hinter Scheingründen, die er plausibel zu machen versteht, schlechte Absichten verbirgt. Die alten griech. Sophisten haben keine schlechten Absichten gehabt, wenn auch die Folgen ihrer Lehre der Sittlichkeit gefährlich waren, d. h. es musste nicht, wer ein Sophist sein wollte, heucheln und lügen. Im Protagoras entwirft Platon ein Bild von dem sophist. Treiben seiner Zeit. Der junge Hippokrates kommt zu Sokrates bittend, dieser möge mit dem nach Athen gekommenen Protagoras sprechen, dass er ihn als Schüler annehme. Er ist voller Eifer dem berühmten Sophisten sich übergehen zu können; ein Beispiel, mit welcher Begeisterung die Sophisten bei der Jugend Anhang fanden. Ein Anflug von Verachtung musste an den Sophisten haften; denn als Sokrates dem Hippokrates die Frage nahelegt: ob er selbst ein Sophist werden wolle, erröthet dieser und Sokrates sagt: *Würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als Sophisten darzustellen?* Was aber das anerkannt Schmähliche an den Sophisten war, sieht man gleich aus dem Folgenden: weil sie ein Gewerbe aus ihrer Kunst machten, *nicht nur eine Uebung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben will, geziemt* (vergl. §. 21 u. 24.). Nun fragt Sokrates, was

doch ein Sophist sei? Hipp. antwortet zunächst: *Der, welcher sich auf Kluges versteht, wie auch der Name sagt.* Und was ist dieses Kluge? fragt Sokrates. — *Er versteht gewaltig zu machen im Reden.* — Worüber, über das, was er versteht? die Antwort hierauf bleibt aus. — Sokrates nennt nun den Sophisten (p. 313.) *einen Kleinkrämer* (die Grosshändler sind die echten Philosophen) *in solchen Waaren, mit denen sich die Seele nährt, mit Kenntnissen, vor dem man sich daher hüten müsse, dass man nicht betrogen werde.* Wie nämlich die Krämer mit Lebensmitteln für den Körper ihre Waare, auch die schlechte, anpreisen: *eben so auch die, welche mit Kenntnissen in den Strassen umherziehen, und jedem der Lust hat davon verkaufen und verhöken, loben freilich alles, was sie feil haben. Vielleicht aber mag auch unter ihnen Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waaren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen etc.* Sokrates warnte vor der Gefahr; doch sie gingen. Sie fanden den Protagoras *im bedeckten Gange herumwandelnd* mit 6 Schülern zur Seite und einem Chore von Nachtretern. *Hippias sass gegenüber auf einem Sessel, um ihn herum auf Bänken* eine Menge Zuhörer. *Prodikos lag in Decken und Felle eingehüllt in einem Gemache, um ihn auf Polstern* gleichfalls ein Schwarm von Lernbegierigen. Nun wendet sich Sokrates mit seinem Schützlinge an Protagoras und empfiehlt ihn. Protagoras äussert sich unter Anderem (p. 316.): *Ein Fremdling, der die grossen Städte durchreist, und dort die vorzüglichsten Jünglinge überredet, den Umgange mit andern Verwandten und Mitbürgern, Alten und Jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch den Umgang mit ihm besser werden würden, ein solcher muss freilich auf seiner Hut sein. Denn nicht wenig Missgunst entsteht hieraus und Uebelwollen und Nachstellungen aller Art. Daher auch behaupte ich, dass die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, dass aber diejenigen unter den Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor dem Gehässigen derselben einen Vorwand genommen und sie versteckt haben, einige hinter der Poesie, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, andere hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Orpheus und Musaios, ja einige, habe ich bemerkt, bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibesübungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch jetzt noch einer, der ein Sophist ist, so gut als irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, ursprünglich aber aus Megara. Die Musik hat Agathokles, euer Landsmann, zum Vorwande genommen, der ein grosser Sophist ist, so auch Pythokleides von Keos und viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben aus Furcht des Neides sich jener Künste zum Deckmantel bedient. Ich aber will mich hierin ihnen allen nicht gleich stellen, glaube auch, dass sie das nicht ausgerichtet haben, was sie wollten, diejenigen nämlich nicht getäuscht* (dass sie keine Sophisten wären), *welche in einem Staate mächtig sind, um derentwillen eben solche Vorwände gesucht werden; denn der grosse Haufe, dass ich es kurz heraussage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdeckt wird; so ist schon das Unternehmen sehr thöricht, und muss die Menschen nothwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem Andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und sage gerade heraus, dass ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte diese Vorsicht für besser als jene, sich lieber dazu zu bekennen, als es zu läugnen.* — Nun wurden auch Prodikos und Hippias herbeigerufen, denn Sokrates merkte, dass Protagoras: *den Hippias und Prodikos sehen lassen wollte, und gross damit thun, dass wir als seine Verehrer hingekommen wären.* In der Versammlung nun

fragt Sokrates im Namen des Hippokrates (p. 38.): *was diesem eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir* (dem Protagoras) *hält? — Junger Mann*, antwortet Protagoras, *es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, dass du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so alle Tage zum Besseren fortschreitest. — In wiefern und worin?* fragt Sokrates. — Protagoras: *Wenn Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem andern Sophisten begegnen würde. Die andern nämlich misshandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glücklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen wiederum zu Künsten, und lehren sie Rechnen, und Sternkunde, und Messkunde, und Musik,* (*wobei er den Hippias ansah*), *bei mir aber soll er nichts lernen, als das weshalb er eigentlich kommt. Diese Kenntniss aber ist die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen, als auch darüber zu reden* (p. 319.). — Sokrates meint: *die Staatskunst sei nicht lehrbar.* Seine Gründe sind: weil bei den klugen Athenern über Staatsangelegenheiten Jeder, ohne dass man eine besondere Bildung für dieselben von ihm verlange, reden dürfe, und weil die offenbar verständigsten und trefflichsten Bürger (z. B. Perikles) auch ihre eigenen Kinder nicht einmal in der Staatskunst unterrichteten. — Protagoras kleidet nun seine Ansicht in ein Mährchen, aus dem er schliesst: Jeder müsse die Tugend der Gerechtigkeit besitzen; daraus aber, dass man die Ungerechten strafe, folge, dass man allgemein annehme, die Gerechtigkeit sei erlernbar für jeden; denn Naturfehler oder Mangel an Talent könne man nicht bestrafen. Man sage aber den Kindern von Jugend auf, diess sei Recht, jenes Unrecht, also lehre man ihnen wohl die Gerechtigkeit. Wer aber am meisten Anlagen zur Tugend habe, der werde es in ihr zwar am weitesten bringen, aber eine gewisse Durchschnittsbildung müssten alle Bürger des Staates haben. Der weitere Verlauf des Dialogs ist nun der, dass im Gespräche über die Tugend Sokrates den Protagoras selbst dahin bringt, Behauptungen aufzustellen und zu vertheidigen, aus denen hervorgeht, die Tugend sei nicht lehrbar, während Sokrates selbst in sophist. Weise (d. h. mit guten Gründen) diejenigen Ansichten vertheidigt, aus welchen das Gegentheil folgen würde. Wenn man in sophistischer Weise verfährt, so geräth man mit sich selbst in Widerspruch. (Solches hat Sokrates auch im Gespräche mit Gorgias und sonst zu zeigen unternommen. Plat. Gorg. p. 482.). Diess haben übrigens die Sophisten selbst anerkannt, wenn sie sich rühmten, Alles beweisen zu können. — Wie der Satz: *der Mensch sei das Maass* zu nehmen sei, im Sinne der Sophisten, lässt Platon den Sokrates (Theaet. p. 166.) auseinandersetzen. Wie die Menschen verschieden sind, so muss nämlich auch die Wahrheit hiernach verschieden sein, ja der Mensch selbst ändert sich, und so muss für denselben Menschen Verschiedenes nach einander als Wahres dastehen. Wir drücken diese Ansicht aus: die Wahrheit sei etwas Relatives, eine absolute Wahrheit gebe es nicht. Was soll dann der Philosoph? Nach Vervollkommnung streben und Andere zu ihr hinleiten. Wahres besitzen wir Alle, aber der Eine besseres Wahre, der Andere schlechteres. An dem angeführten O. heisst es in dieser Beziehung (Protagoras wird sprechend eingeführt): *Glaubst du, es werde jemand* (*der in meinem Sinne antwortet*) *zugeben, der Veränderte sei noch derselbe als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand D e r und nicht vielmehr D i e und zwar unzählig viele Werdende. — — Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich ein Je-*

der von uns das **Maass** *dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der Eine unendlich viel besser sei als der Andere, eben deshalb, weil dem Einen Dieses ist und erscheint, dem Anderen etwas Anderes. Und weit entfernt bin ich zu behaupten, dass es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich gerade weise, welcher, wem unter uns Uebles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, dass ihm Gutes erscheine und sei.* — Der Arzt macht, dass der (p. 167.) bisher Kranke ein Gesunder, d. h. ein anderer werde, als er war. *Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzeneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat Einer Einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen* (so nämlich, dass jener d e r s e l b e geblieben wäre). *Denn es ist weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern nur demjenigen, der vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere* (Seele) *bewirken, dass er Anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige aus Unkunde das Wahre nennen; ich aber nenne nur Einiges b e s s e r als Anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts. — Weise sind in Beziehung auf thierische Leiber die Aerzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute — weise und gute Redner bewirken, dass den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht e r s c h e i n t, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, dass anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun Heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig, grosse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, dass Einige weiser sind als Andere, und dass doch keiner Falsches vorstellt, und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir musst gefallen lassen, ein Maass zu sein* (nach Schleiermachers Uebers.). Hier tritt das Charakteristische der Sophisten hervor: dass sie 1) der Subjectivität die Wahrheit zuschreiben, und 2) daher Alles was sie in Betrachtung ziehen nur relativ, d. h. nur in B e z i e h u n g auf eine bestimmte Subjectivität nehmen können, also endlich 3) nur von dem, was besser oder schlechter in Bezug auf diese Subjectivität ist, d. h. was unter gegebenen Verhältnissen mehr oder weniger vortheilhaft ist, reden können. Der verständige, kluge Mann ist, welcher weiss, was unter jeglichen Umständen das Vortheilhafteste ist; daher haben die Sophisten auf Verstandesbildung gedrungen und dieselbe auszubreiten gesucht. Diess ist keineswegs verächtlich, aber es ist nicht philosophisch; denn die Philosophie untersucht die Wahrheit der Dinge, das was sie s i n d, aber nicht ihr relatives Verhalten. Demgemäss sind die Bemerkungen des Aristoteles zu verstehen. Met. *E*, 2 (p. 1026, b, 13.). *Die Relativität* (τὸ συμβεβηκός) *ist nur dem Namen nach* (ist nicht wirkliches Sein). *Daher hat Platon auf gewisse Art nicht schlecht die Sophistik in Beziehung auf das Nichtseiende gestellt. Denn die Reden der Sophisten beziehen sich auf die Relativität so zu sagen meist Aller: ob ein Anderer oder Derselbe der Musiker und der Grammatiker, und der Musiker Koriskos und Koriskos, und ob Jegliches was es war, aber nicht immer* (nämlich: war), *geworden ist, wie ob der, welcher Musiker war, Grammatiker geworden ist* (γέγονε), *und der, welcher Grammatiker war, Musiker geworden ist, und was sie sonst für derartige Reden haben. Denn es erscheint die Relativität als nahe stehend dem Nichtseienden. Es ist aber auch klar aus derartigen Reden; denn das, was auf andere Weise ist, hat Entstehen und Vergehen, aber nicht das, was nach Relativität ist.* (Das

Substrat der Veränderung als Seiendes festgehalten ändert sich nämlich, z. B. dieser Mensch, welcher jetzt schläft, dann wacht; Dasselbe aber in seiner Relativität festgehalten: dieser schlafende Mensch, dann dieser wachende Mensch, ist immer ein Anderes, nicht Dasselbe wird ein anderes, sondern Alles ist fortwährend ein anderes, als es ist, d. h. es ist überhaupt Nichts; aber es wird auch nicht Nichts, und so ist die Sophistik περὶ τὸ μὴ ὄν). Gleich im Folgenden thut Aristoteles dar, dass es keine Wissenschaft des Relativen (des als solches Festgehaltenen) gibt. — Cf. Aristot. met. *K*, 3. (p. 1061, b, 7.): *Die Dialektik und Sophistik beziehen sich auf das Seiende nach seiner Relativität, nicht auf das, wodurch es ist, und nicht auf das Seiende selbst, insofern es Seiendes ist.* Diess letztere bezeichnet in den folgenden Worten Aristoteles als Aufgabe der Philosophie. — Cf. Aristot. met. *K*, 8 (1064, b, 29.). — Dialektik (vgl. §. 75, 3, 4.) und Sophistik sind daher von Philosophie zu unterscheiden. Aristot. met. *Γ*, 2. (1004, b, 15.): *So hat das Seiende, wodurch Seiendes ist, gewisse Eigenthümlichkeiten* (ἴδια), *und diese sind es, über welche der Philosoph das Wahre zu erforschen hat. Zeichen aber ist: Die Dialektiker und Sophisten nehmen zwar dieselbe Haltung an wie der Philosoph (denn die Sophistik ist nur scheinbare Weisheit, und die Dialektiker wenden die Dialektik auf Alles an), gemeinschaftlich aber ist Allem das Seiende. Es wird aber über jene offenbar nur darum* (dialektisch) *gesprochen, weil sie der Philosophie angehören. Es dreht sich nämlich die Sophistik und die Dialektik um dieselbe Gattung wie die Philosophie, diese unterscheidet sich aber von der letzten* (die Philosophie von der Dialektik) *durch die Art des Vermögens* (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως), *von der ersten durch die Stellung gegen das Leben* (Denk- und Handlungsart, τοῦ βίου τῇ προαιρέσει). *Die Dialektik verhält sich gegen dasselbe untersuchend* (prüfend, πειραστική), *gegen welches die Philosophie erkennend* (γνωριστική) *ist, die Sophistik scheinend* (φαινομένη), *aber nicht seiend.* — Aristot. elench. soph. 1. (p. 165, a, 21.): *Die Sophistik ist scheinende* (scheinbare) *Philosophie, nicht seiende* (wirkliche), *und der Sophist ein Handelsmann* (χρηματιστής) *von scheinender aber nicht seiender Philosophie.* Dass Platon, wie Aristoteles berichtet, den Sophisten für einen solchen halte, der sich mit dem Nichtseienden beschäftige, nicht aber mit dem Seienden, wird durch des Platon Dialog: *Der Sophist*, bestätigt. Hier heisst es p. 254: *Der Eine* (der Sophist) *in die Dunkelheit des Nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiss, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. — Der Philosoph hingegen, in vernunftmässigem Verfahren mit der Idee des Seienden stets beschäftigt, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken.* — Aber von der Untersuchung, was der Sophist sei, wird bei Platon nicht abgelassen, sondern derselbe in seinem Scheine verfolgt und endlich festgehalten. Mit scharfer Dialektik (— auch diese wird p. 253 definirt als: *Das Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte* —) wird aufgezeigt, dass das Seiende und Nichtseiende als *Verschiedenes* seien, d. h. als *Beziehung auf Anderes* (nach Relativität), und hieraus (also aus dem eigenen Prinzipe der Sophistik bei Betrachtung der Dinge) erschlossen, dass der Grund der Sophistik (der subjective Verstand) mit sich selbst in Widerspruche stehe, weil nämlich dieselben von dem Satze ausgehen: dass niemand das Nichtseiende weder erkennen könne noch aussprechen, daher jeder die Wahrheit erkenne und ausspreche (welches dasselbe wie *der Mensch sei das Maass* im Sinne der Sophisten). Nachdem schon früher gesagt (cf. p. 231 fine): *der Sophist sei der wohlbelohnte Nachsteller reicher Jünglinge; ein Grosshändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen; ein Krämer*

mit denselben; ein Eigenhändler mit Kenntnissen; ein Kunstfechter im Streitgespräche; und (vielleicht!) der von Meinungen reinigt, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehen (welches Alles nur äusserliche und oberflächliche Bestimmungen sind und als solche anerkannt werden); kommt Platon endlich zu dem Resultate über den Sophisten, in welchem zugleich die Widerlegung aller Sophistik zusammengefasst ist (p. 268 fine): *Also die Nachahmerei in der zum Widerspruche bringenden Kunst des verstellerischen Theiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die göttliche, sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlechte und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird wie es scheint das Richtigste sagen* (nach Schleiermachers Uebers.). Von den folgenden grossen Philosophen ist demnach nachgewiesen worden, dass die Sophisten nicht wahre Philosophen sind, aber eben so gewiss ist es, dass sie ein Product der Philosophie gewesen sind, ja eine nothwendige Durchgangstufe der Philosophie charakterisiren. In der Widerlegung der Sophisten ist nachgewiesen: dass der subjective Verstand des Menschen ein ganz anderes Gebiet habe, als das der Philosophie, daher auch zu philosophischer Erkenntniss nicht geschickt sei. Daraus aber, wie Platon und Aristoteles die Sophisten auffassen und widerlegen, geht auf das Bestimmteste hervor, dass Ritter (Gesch. der Philos. I. S. 583.) Unrecht hat den Alten nachzusagen, sie *bezeichneten mit dem Namen Sophist eine Classe von Leuten, und die sophistische Kunst sei ihnen ein besonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griech. Städte, besonders aber der Geldgewinn durch den Unterricht reicher Jünglinge gehörten.* Die Alten haben vielmehr den *wissenschaftlichen Gebrauch des Namens Sophist* aufs beste gekannt, den H. Ritter weit entfernt ist zu begreifen, wenn er im Allgemeinen alle Bestrebungen der Eitelkeit *Sophistik* nennt; diess ist nur eine am Aeusserlichen haftende Vorstellung und noch dazu eine ganz vage, die sich dadurch charakterisirt, dass in sie auch die Atomisten hereingezogen werden (vergl. §. 57, 1.). — Der Philosoph muss die Sophistik nicht ausschimpfen und zum Schandpfahle für Alles machen, was ihm nicht gefällt, weil er es nicht begreift, sondern er muss sie überwinden, und diess wird der Fall sein, wenn er sie versteht.

§. 82. *Protagoras.*

Jo. K. Bapt. Nürnberger, Protagoras der Sophist über Sein und Nichtsein. Dortm. 1798. 8. — Ueber dess. Geständniss von den Göttern s. Paulus Sophronizon Heft IV. Abh. 2. — J. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Evathli sophismata, quibus olim in judicio certarunt etc. Giess. 1730. 8. — C. Gttl. Heynii prolusio in narrationem de Protagora Gellii N. A. V, 10. et Apuleii in Flor. IV, 18. Gotting. 1806.

Protagoras aus Abdera [1]) soll ein Schüler des Demokritos [2]) gewesen sein, um 440 geblüht haben [3]) und sich zuerst als Sophist auftretend [4]) durch sein Lehren erst in Sicilien, dann in Athen [5]) grosse Reichthümer erworben haben [6]). Er wurde aber hier als Gotteslängner angeklagt, ein Werk von ihm über die Götter von den Athenern öffentlich verbrannt und er selbst vertrieben. Er starb 70

oder 90 Jahre alt auf der Flucht [7]). Von seinen vielen Schriften hat sich keine erhalten [8]).

1) Diog. Laert. IX, §. 50. u. v. a.

2) Diog. Laert. l. c. Athen. VIII, 13. p. 354,: *Epikuros sagt, Protagoras der Sophist sei aus einem Lastträger und Holzträger Schreiber des Demokritos geworden, indem er von diesem wegen eigenthümlicher Zusammenstellung des Holzes bewundert wurde; von diesem Ursprunge sei er von ihm aufgenommen worden, und in einem Dorfe sei er Schulmeister gewesen, von da aber Sophist geworden.* Cf. Gell. noct. att. V, 3. Diog. Laert. IX, §. 53.

3) Ol. 84. Diog. Laert. IX, §. 56.

4) Plat. Protag. p. 317, 348. Cf. §. 81, 1.

5) Plat. Hipp. maj. p. 282. Protag. p. 311. ib. Heind.

6) Plat. Men. p. 91.: *Ich weiss, dass der einzige Protagoras mit dieser Weisheit* (der Sophistik) *mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu.*

7) Diog. Laert. IX, §. 52. Sext. Emp. adv. math. IX, 56 ss. — Das Buch, wegen dessen Protagoras angeklagt wurde, begann nach Diog. Laert. l. c.: *Ueber die Götter weiss ich nichts, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn Vieles ist, was das Wissen hindert, sowohl die Unklarheit* (des Gegenstandes) *als die Kürze des menschlichen Lebens.* — Nach Sext. Emp. l. c. soll er auf der Flucht ins Meer gestürzt und ertrunken sein. — Cf. Cic. de nat. DD. I, 23. — Ueber sein Alter cf. Plat. Men. p. 91. Diog. Laert. IX, §. 56.

8) Vergl. über dieselben Isocr. Helen. encom. p. 231. Bek. — Cic. Brut. 12. — Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X, 3. p. 468. Diog. Laert. IX, §. 55.

§. 83. *Fortsetzung.*

Der Mensch*, sagt Protagoras, *ist das Maass aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind* [1]). — *Die Materie, sagt er, sei fliessend; indem sie aber beständig fliesst, würden Zusätze statt der Abgänge und die Sinne würden umgeschaffen und verändert nach* (gemäss) *dem Alter und nach den übrigen Organen der Körper. Er sagte aber auch, die Gründe* (λόγους) *von allem Scheinenden lägen in der Materie* (ὕλη), *so dass die Materie, so viel an ihr* (ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ) *alles sein kann, als welches sie Jeglichem* (Allen) *scheint; die Menschen aber fassten anderemahl Anderes auf nach den verschiedenen Zuständen derselben. Nämlich wer sich naturgemäss verhalte, nähme wahr das von dem in der Materie,

was den naturgemäss sich Verhaltenden scheinen könne; die aber, welche sich gegen die Natur verhalten (nähmen wahr, dasjenige) *was denen gegen die Natur* (sich verhaltenden scheine). *Und dasselbe gilt, gemäss den* (verschiedenen) *Altern und für das Schlafen, und Wachen, und für jegliche Art des Zustandes. Es wird also nach ihm der Mensch das Kriterium der Seienden; denn Alles, was dem Menschen scheint, ist auch. Das aber, was keinem der Menschen scheint, ist auch nicht*[2]).

1) Plat. Theaet. p. 152. Der Satz wird von Platon erklärt: *Wie irgend etwas mir scheint, so ist es für mich, wie aber dir, so wiederum für dich; Mensch aber bist du sowohl als ich.* — Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 216. Cf. Sext. Emp. adv. math. 60. 388. — Aristot. met. K, 6 init: *Protagoras sagte, der Mensch ist das Maass aller Dinge, nichts Anderes sagend* (meinend) *als das einem Jeglichen Scheinende, sei dieses auch mit Gewissheit* (παγίως). *Verhält sich diess so, so trifft sich, dass Dasselbe ist und nicht ist, und schlecht und gut ist, und so auch das Uebrige nach entgegengesetzten Erscheinungen gesagte, weil oft Dasselbe diesen schön, jenen das Gegentheil zu sein scheint, Maass aber das Scheinende einem Jeglichen ist.* Vergl. das Folg.

2) Sext. Emp. l. c. 217—219. — Eine weitläufigere Auseinandersetzung der Lehre des Protagoras findet sich im Theaetet des Platon, welche allerdings dem Sinne der protag. Lehre gemäss gehalten ist, wie aus Vergleich mit Obigem schon hervorgeht. Dass Protagoras das Geistige nur in dem Menschen und zwar ganz subjectiv angenommen habe, aber ein objectives Dasein des Geistigen (in der Welt) gar nicht gekannt, sondern alles Objective nur als ὕλη genommen, geht nicht allein aus der Stelle bei Sext. Emp. hervor, sondern Aristoteles bemerkt dieses auch ausdrücklich. Nachdem er nämlich diejenigen erwähnt, welche absolute Bestimmung durch den Gedanken nicht für möglich halten, und unter ihnen (Met. Γ, 5 init.) auch des Protagoras ausführlich, sagt er von diesen Allen (l. c. p. 1010, a, 1.): *Grund der Meinung ist diesen, dass sie in Bezug auf das Seiende zwar die Wahrheit beabsichtigten, aber annahmen, das Seiende sei nur das sinnlich Wahrnehmbare; in diesem aber die Natur des Unbestimmten vielfach vorwaltet* — —. Protagoras hat offenbar die Lehre des Herakleit vom Werden aufgefasst, aber in seinem Sinne, nämlich auf den subjectiven Verstand beziehend, was bei Herakleit absolute Erkenntniss ist, und während aus der Lehre des Herakleit vielmehr folgt, der subjective Verstand vermöge das Absolute nicht zu fassen, folgert Protagoras, jeder besitze in seiner Meinung die Wahrheit, wodurch diese als etwas hingestellt wird, das mit sich selbst im Widerspruche ist. Gegen das unendliche Werden, das an die Stelle des Seins gesetzt wird, spricht Aristot. met. (l. c. p. 1010, a, 19.): *Ueberhaupt wenn zu Grunde geht, wird etwas vorhanden sein* (worein jenes zu Grunde geht), *und wenn wird, muss sein, woraus wird und wovon erzeugt wird.* Gegen Protagoras aber selbst erklärt sich aufs bestimmteste und ganz in Uebereinstimmung mit dem §. 81, 1. Beigebrachten Aristot. met. Γ, 6. (p. 1011, a, 15.): *Die in der Rede alle Gewalt suchen, suchen Unmögliches; denn sie wollen Entgegengesetztes sagen, indem sie*

sogleich Entgegengesetztes sagen (d. h. **sie reden jetzt dafür**, denn dagegen, so dass es ihre Absicht ist zu zeigen, dasselbe sei und sei auch nicht). *Wenn aber nicht Alles relativ* (πρός τι, im Verhältnisse zu einem anderen), *sondern Einiges auch an und für sich* (αὐτὰ καθ' αὑτά) *ist, so wäre nicht alles Scheinende wahr. Denn das Scheinende ist Einem* (irgend jemand) *scheinend; so dass wer sagt alles Scheinende sei wahr, Alles zu Relativem macht, u. s. w.* — Was die oben erwähnte Darlegung der protag. Lehre bei Platon betrifft, so ist sie folgende. Im Theaetet spricht Sokrates (p. 152.): *Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, dass nämlich gar nichts ein an und für sich bestimmtes ist, und dass du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst; vielmehr wenn du etwas gross nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht und so gleicher Weise in Allem, dass eben nichts weder Eins, noch Etwas ist, noch auch irgend wie beschaffen; sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen, dass es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowohl, als Herakleitos und Empedokles etc.* — *So wirst du mir wohl*, sagt Sokrates (p. 155 fine) zum Theaetet, *Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes* (Protagoras) *oder vielmehr vieler berühmten Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe* (p. 156.). — *Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, dass Alles Bewegung ist, und anderes ausserdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt, und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere gibt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die mancherlei Farben, dem Hören gleichermaassen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare.* — *Alles dieses bewegt sich. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. So viel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Orte, und in Beziehung mit dem Nahen und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise Erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so Erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehen besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen, nebst der ihr mitgebornen Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein anderes getroffen hätte; dann wird, indem beide sich bewegen, nämlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber auf Seiten des die Farbe mit erzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung und sieht alsdann und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung, sondern ein sehendes*

Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe Miterzeugende erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch wiederum nicht die Röthe, sondern ein Rothes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Ebenso ist nun alles Uebrige, das Harte und Warme und alles Andere auf dieselbe Art zu verstehen, dass es nämlich an und für sich nichts ist, sondern dass in dem einander Begegnen Alles allerlei wird, vermöge der Bewegung (p. 157.). *Denn auch dass das Wirkende etwas ist, und das Leidende wiederum etwas, lässt sich an Einem nicht fest und sicher bemerken; denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes ehe mit dem Wirkenden; ja auch was mit dem Einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein Leidendes. So dass diesem Allen zu Folge nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestossen werden muss, wiewohl wir es auch jetzt eben aus Gewohnheit und Ungeschicktheit gar oft und viel zu gebrauchen genöthigt waren; und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses, noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung die festsetzt: sondern der Natur gemäss muss man nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem; so dass, wenn jemand etwas beharrlich setzt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muss man sowohl von dem Einzelnen reden, als auch von dem aus Vielen Zusammengefassten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Thier und seine Gattung.* Allgemein der Inhalt solcher Anschauung wird ausgesprochen (p. 160.): *Es bleibt also, glaube ich, übrig, dass wir für einander etwas sind oder werden — — so dass, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muss, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Dass aber etwas an und für sich etwas gleichviel ob sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer diess behauptet es annehmen* (nach Schleiermachers Uebers.). Solche Rede hebt aber, wie Sokrates meint, jeden Unterschied der Erkennenden auf und enthält Widersprüche. Gegen solche Einwendungen lässt aber dann Sokrates selbst den Protagoras sich in der Art vertheidigen wie §. 81, 1, p. 154. mitgetheilt worden. — Ist jedes Scheinende wahr, so liegt der Schluss nahe, dass man nur seine eigene (durch den Vortheil als die beste sich zeigende) Meinung Anderen beizubringen (durch Ueberredung) brauche, um auch für diese dasselbe wahr zu machen. Das Mittel, diess zu bewirken, ist die Redekunst, und so sprach Protagoras aus (Diog. Laert. IX, §. 51. Plat. Prot. p. 334.), dass *über jede Sache Entgegengesetztes ausgesagt werden könne*, und (Aristot. reth. *B*, 24 fine) dass *man den schwächeren Grund zum stärkern machen könne.* Aristoteles sagt von diesem Satze: *er ist lügnerisch, nicht wahr, sondern scheinbar, und in keiner Kunst* (Wissenschaft) *gültig, nur in Rethorik und Eristik.* — Ueber die rhetorischen Künste des Protagoras cf. Spengel artium scriptores p. 40 ss.

§. 84. *Gorgias.*

C. Schönborn de authentia declamationum Gorgiae Leont. Vratisl. 1826. 4. — H. Ed. Foss de Gorgia Leont. Commentatio; interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus. Hal. 1828. 8.

Gorgias blühte um 430 [1]), wurde von seiner Vaterstadt Leontion, einer ionischen Kolonie, 426 nach Athen geschickt, um für jene, welche von Syrakus bedrängt wurde, zu sprechen [2]) und überredete die Athener Hilfe zu senden. Er wurde hochberühmt durch seine Redekunst und war der scharfsinnigste unter den Sophisten [3]). In Athen blieb er nicht, sondern kehrte in seine Vaterstadt zurück und hielt sich auch in andern griech. Städten auf [4]). Er sammelte grosse Reichthümer, war prachtliebend [5]), führte aber dabei ein mässiges Leben, so dass er ein hohes und heiteres Alter von 105 oder 109 Jahren erreichte [6]). Seine Schriften bestanden nicht nur in Prunkreden, sondern auch in scharfsinnigen dialektischen Werken, wie die Bruchstücke seines Werkes über *das Nichtseiende oder über die Natur* beweisen [7]). Er war namentlich durch Empedokles und die Eleaten gebildet [8]).

1) Es sind über seine Zeit sehr verschiedene Angaben vorhanden, welche sich bei seinem hohen Alter wohl mit einander vereinigen lassen. Nach Porphyrios bei Suid. s. v. *Gorgias* soll er Ol. 80 geblüht haben. Seine Schrift über das Nichtseiende soll er Ol. 84 verfasst haben, nach Olympiod. in Gorg. p. 567 ed. Routh. Er soll den Sokrates überlebt haben Quint. Instit. III, 8, 9.

2) Ol. 88, 2. Diod. Sic. XII, 53. Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Cf. Plat. Hipp. l. c. Aristot. reth. *Γ*, 1. Man sagte *γοργιάζειν* für: in prunkvollen Reden sprechen (Philostr. vit. Sophist. p. 501 sq. Epist. p. 919.). Von seinem Scharfsinne legt Zeugniss sein Buch über das Nichtseiende ab, s. d. folg. §.

4) Cf. Plat. Hipp. maj. l. c. und p. 70. 71. Diod. Sic. l. c. Philostr. vit. Soph. p. 481. Epist. 13.

5) Cf. Plat. Hipp. maj. p. 282. Gorg. p. 447. 499. Cic. de orat. I. 22. de fin. II, 1. Aristot. rhet. *Γ*, 17. u. a.

6) Athen. XIII, p. 548. Cf. Quintil. XII, 11, 21. Stob. serm. Cl. 21. Diog. Laert. VIII, §. 58. et Menag. ad l. Philostr. p. 494. ib. Olear. —

7) Zwei Reden, die dem Gorgias zugeschrieben werden, finden sich in Reiske: orator. graec. Bd. 8. Cf. die von Geel §. 81. und die von Schönborn und Foss oben angeführten Schriften. — Aus dem Buche über das Nichtseiende sind Bruchstücke bei Sext. Emp. und Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorgia zu finden. S. d. folg. §.

8) Cf. Quintil. Instit. III, 8, 9. Diog. Laert. VIII, §. 58. Plat. Men. p. 76. — Aristot. de Xen. etc. c. 5 (p. 979, a, 22.).

§. 85. *Fortsetzung.*

Gorgias der Leontiner, sagt Empedokles, *gehörte zu denen, welche das Kriterium aufgehoben, aber nicht in der Weise wie Protagoras. In seiner Schrift, betitelt über das Nichtseiende oder über die Natur, macht er drei Abschnitte nach dem Folgenden* (κατὰ τὸ ἑξῆς, vielleicht: *nach der sachgemässen Aufeinanderfolge*): *den einen und ersten, dass Nichts ist; den zweiten, dass, wenn auch* (etwas) *ist, es dem Menschen unbegreiflich; den dritten, dass, wenn auch begreiflich, doch unaussprechlich und unerklärbar einem Anderen* (kann einem Anderen nicht mitgetheilt werden).

I. *Dass nun Nichts ist, berechnet er auf diese Weise. Wenn nämlich ist, so ist entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder sowohl das Seiende als das Nichtseiende. Weder aber ist das Seiende, wie er zeigen wird, noch das Nichtseiende, wie er überzeugen wird, noch das Seiende und das Nichtseiende, wie er auch dieses lehren wird; also ist nicht etwas.* A) *Und zwar ist nicht das Nichtseiende. Denn wenn das Nichtseiende ist, so wird es zugleich sein und nicht sein. Sofern nämlich nicht Seiendes erkannt wird, wird es nicht sein; sofern aber Nichtseiendes ist, wird es wiederum sein. Durchaus widersinnig aber ist, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Also nicht ist das Nichtseiende. Und andrerseits, wenn das Nichtseiende ist, so wird das Seiende nicht sein. Denn diese* (das Seiende und das Nichtseiende) *sind einander entgegengesetzt; und wenn dem Nichtseienden das Sein zugekommen ist, so wird dem Seienden das Nichtsein zukommen. Nicht jedoch ist das Seiende nicht, noch wird das Nichtseiende sein.* — B) *Ferner ist auch nicht das Seiende.* a) *Denn wenn das Seiende ist, so ist es entweder ewig, oder geworden, oder zugleich ewig und geworden. Weder aber Ewiges ist, noch Gewordenes, noch Beides, wie wir zeigen werden; also ist das Seiende nicht.* α) *Denn wenn das Seiende ewig ist (denn von hier muss man beginnen), so hat es nicht irgend einen Anfang.*

Denn alles was wird hat irgend einen Anfang. Das Ewige aber, da es als ungewordenes festeht, hatte nicht einen Anfang. Was aber nicht einen Anfang hat, ist unendlich. Wenn es aber unendlich ist, ist es nirgends. Denn wenn es irgendwo ist, so ist ein anderes als es jenes das Seiende, in welchem es ist. Und so wird nicht unendlich sein das Seiende, was von einem umfasst wird. Denn das Umfassende ist grösser als das Umfasste; nichts aber ist grösser als das Unendliche, so dass nicht irgendwo das Unendliche ist. Auch wird nicht in ihm (in dem Unendlichen das Unendliche) *umfasst. Denn dasselbe wird sein das in welchem und das in ihm. Und zwei wird werden das Seiende: Ort und Körper. Das nämlich in welchem, ist Ort, das aber in ihm, Körper. Diess ist aber widersprechend. Also ist auch nicht in ihm das Seiende. So dass wenn ewig ist das Seiende, ist es unendlich; wenn es aber unendlich ist, ist es nirgends; wenn es aber nirgends ist, ist es nicht. Also wenn ewig das Seiende ist, ist das Seiende überhaupt nicht* (οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστι). *β) Aber auch nicht geworden kann das Seiende sein. Denn wenn* (es) *geworden ist, so ist es entweder aus Seiendem geworden, oder aus Nichtseiendem. Aber weder ist aus dem Seienden geworden, denn wenn Seiendes ist, ist es nicht geworden, sondern es ist schon; noch aus dem Nichtseienden, denn das Nichtseiende kann nicht etwas gezeugt haben, denn das etwas zu erzeugen Fähige* (γεννητικόν τινος) *muss nothwendig theilhaben am Dasein* (ὕπαρξις). *Also ist auch nicht geworden das Seiende; γ) nach demselben* (den vorhergehenden Erörterungen, dass das Seiende nicht ewig und nicht geworden) *aber auch nicht beides zugleich, zugleich ewig und geworden; denn diese heben einander auf, und wenn das Seiende ewig ist: ist es nicht geworden, und wenn es geworden ist: ist es nicht ewig. Also wenn weder ewig ist das Seiende, noch geworden, noch beides zugleich, so wäre das Seiende nicht.* b) *Und auf andere Weise: wenn ist, so ist entweder Eines oder Vieles. Weder aber ist Eines, noch ist Vieles, wie gezeigt werden wird. Also ist nicht das Seiende. α) Denn*

wenn Eines ist, so ist es entweder Quantum (ποσόν), oder Continuum (συνεχές), oder Grösse, oder Körper. Was es aber auch von diesen wäre, so ist es nicht Eines; sondern wenn es Quantum ist, so wird es getheilt werden, wenn aber Continuum, so wird es zerspalten werden. Auf ähnliche Weise wird aber auch die Grösse erkannt, nicht untheilbar sein. Was aber Körper ist, wird dreifach sein; denn es wird Länge, Breite und Tiefe haben. Widersprechend aber ist es zu sagen, das Seiende (das Eins) *sei keines von diesen dreien. Also ist nicht Eins das Seiende. β) Aber auch nicht Vieles ist: denn wenn nicht Eins ist, ist auch nicht Vieles. Denn Vieles ist Zusammensetzung derer, welche als Eins sind. Daher wenn das Eins aufgehoben wird, so wird zugleich auch das Viele aufgehoben. Hieraus ist nun klar, dass weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende ist.* C) *Dass aber auch nicht beides ist, das Seiende und das Nichtseiende, ist leicht zu berechnen. Denn wenn das Nichtseiende ist und das Seiende ist, so wird in Bezug auf das Sein das Nichtseiende dasselbe sein mit dem Seienden, und desswegen ist keines von beiden. Dass nämlich das Nichtseiende nicht ist, versteht sich von selbst (ὁμόλογον); es wird aber gezeigt, dass das Seiende mit jenem dasselbe ist, also wird auch dieses selbst nicht sein. Wenn also mit dem Nichtseienden das Seiende dasselbe ist, so kann nicht beides ein. Denn wenn beides ist, so ist es nicht dasselbe; und wenn es dasselbe ist, so ist nicht beides. Hieraus folgt, dass nichts ist. Denn wenn weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende, noch beides, ausser diesen aber nichts erkannt wird* (der Gedanke kein Viertes statuirt), *so ist nichts.*

II. *Dass aber auch, wenn etwas wäre, dieses für den Menschen unerkennbar und unbegreiflich wäre, ist der Ordnung nach zu zeigen. Denn wenn das Gedachte, sagt Gorgias mit Grund, nicht Seiendes ist, so wird das Seiende nicht gedacht. Wie nämlich, wenn dem, was gedacht wird, zukommt weiss zu sein, auch dem Weissen zukommt gedacht zu werden; so wird auch nothwendig,*

wenn dem, was gedacht wird, zukommt nicht zu sein Seiendes, dem Seienden zukommen nicht gedacht zu werden. Daher ist es richtig und der Schlussfolge gemäss, dass das Seiende nicht gedacht wird, wenn das Gedachte nicht Seiendes ist. Das Gedachte aber, denn dieses ist zuerst in Betracht zu ziehen, ist nicht Seiendes, wie wir aufzeigen werden; also wird das Seiende nicht gedacht. Und dass das Gedachte nicht Seiendes ist, ist klar; denn wenn das Gedachte Seiendes ist, ist alles Gedachte, wie es sich auch irgend wer denken mag; was unwahrscheinlich und, wenn dieses, schlecht ist. Denn nicht wenn jemand den Menschen beflügelt denkt, oder auf dem Meere fahrende Wagen, wird sogleich der Mensch beflügelt, oder fahren Wagen auf dem Meere. Daher ist nicht das Gedachte Seiendes. Ueberdiess, wenn das Gedachte Seiendes ist, so wird das Nichtseiende nicht gedacht werden, denn dem Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu, entgegengesetzt aber ist dem Seienden das Nichtseiende; und daher wird durchaus, wenn dem Seienden das Gedachtwerden zukommt, dem Nichtseienden das Nichtgedachtwerden zukommen. Diess ist aber widersprechend; denn auch Skylla und Chimaira und Vieles, was nicht ist, wird gedacht. Also wird das Seiende nicht gedacht. Wie aber das Gesehene desswegen Sehbares genannt wird, weil es gesehen wird, und das Hörbare darum Hörbares, weil es gehört wird; so verwerfen wir das Sehbare auch nicht, weil es nicht gehört wird, noch das Hörbare, weil es nicht gesehen wird. Denn Jegliches muss von dem entsprechenden Sinne, nicht aber von einem anderen beurtheilt werden. So wird auch das Gedachte, auch wenn es nicht mit dem Auge gesehen, noch mit dem Ohre gehört wird, sein, weil es von dem entsprechenden Criterium aufgefasst wird. Wenn nun Jemand denkt, dass Wagen auf dem Meere fahren, und diese nicht sieht, so muss er glauben, dass auf dem Meere fahrende Wagen sind. Diess ist aber widersprechend. Nicht also wird das Seiende gedacht und gefasst (begriffen);

III. *und wenn es gefasst würde, so wäre es einem andern nicht mittheilbar. Denn wenn das Seiende*

Sehbares ist und Hörbares und im Allgemeinen alles sinnlich Wahrnehmbare, was ausserhalb zu Grunde liegt (was die Sinneswahrnehmung nicht innerlich, im Wahrnehmenden, sondern äusserlich bedingt), *von diesem aber das Sehbare mit dem Gesichte fassbar ist, das Hörbare mit dem Gehöre, und nicht umgekehrt; wie kann dieses einem anderen kundgemacht werden? Womit es kundzumachen ist, das ist die Rede; die Rede aber ist nicht das Zugrundeliegende und das Seiende. Also machen wir nicht das Seiende den Anderen kund, sondern Rede, welche ein anderes ist als das Zugrundeliegende. Wie nun das Sehbare nicht zum Hörbaren wird, noch umgekehrt; so wird das Seiende, da es ausserhalb zu Grunde liegt, nicht unsere Rede; wenn aber die Rede nicht ist, mag sie einem anderen nicht offenbar werden. Die Rede jedoch, sagt er* (Gorgias), *wird zu Stande gebracht von den uns von Aussen auffallenden Dingen, das heisst, von dem sinnlich Wahrnehmbaren. Aus dem Treffen auf das Feuchte wird uns die nach dieser Beschaffenheit entnommene Rede; und aus dem Fallen auf die Farbe, die nach der Farbe. Wenn sich diess aber so verhält, so ist es nicht die Rede, welche das aussen Befindliche darstellt, sondern das aussen Befindliche wird das, wodurch die Rede erklärt wird. Es kann nicht einmal gesagt werden, auf welche Weise das Sehbare und Hörbare zu Grunde liegt, sowie auch die Rede; so dass aus ihr als dem Zugrundeliegenden und dem Seienden das Zugrundeliegende und das Seiende erklärt werden könnte. Denn wenn auch, sagt er, die Rede* (der Gedanke) *zu Grunde liegt, so unterscheidet sie sich doch von den anderen Zugrundeliegenden und am Meisten unterscheiden sich die sichtbaren Körper von den Reden. Denn durch ein anderes Organ ist das Sehbare fassbar, und durch ein anderes die Rede. Nicht also zeigt die Rede die Vielen unter den Zugrundeliegenden auf, wie auch jene nicht ihre Natur unter einander aufzeigen* [1]).

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 65—87. Cf. Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 5 ss. Ueber dieses ganze Räsonnement ist zu bemerken, dass es vom Standpunkte des subjectiven Denkens genau richtig ist und diesen

Standpunkt selbst auf das Vollständigste in seiner Unmöglichkeit zur Erkenntniss zu gelangen charakterisirt. Das gewöhnliche Denken, oft als dem gesunden Menschenverstande angehörig bezeichnet, befindet sich mit diesem Räsonnement ganz auf derselben Stufe. Man hört Argumente wie die des Gorgias noch täglich gegen die Wissenschaft vorbringen, z. B. der Gedanke sei weder vernünftig noch wirklich, weil der Hungernde einen Kalbsbraten zwar immer denken, aber nicht immer essen könne; das Wirkliche sei nicht vernünftig (Gedanke), weil etwa der türkische Sultan wirklich aber höchst unvernünftig seine Brüder umbringen lasse. In dieser Weise hat z. B. Krug gegen die hegelsche Philosophie argumentirt. Dennoch werden die Sophisten am Meisten von den Gesundenmenschenverstandsdenkern ausgescholten. Sie haben nämlich das Eigenthümliche (namentlich Protagoras und Gorgias), dass sie sich auf ihrem Standpunkte nicht unmittelbar befunden, nicht sich des gesunden Menschenverstandes zum Räsonniren, wie des Magens zur Verdauung, bedient haben, sondern dass sie über ihr Denken selbst nachgedacht, sich Rechenschaft gegeben, mit einem Worte, dass sie auch philosophirt haben. Denken kann jeder, aber der Philosoph bedenkt das Denken. Es ist dem gesunden Menschenverstande ein Aergerniss, durch die Sophisten seine Widersprüche so schroff hingestellt zu sehen; denn damit wird seinem Geschäfte, dem Hin- und Herreden in tausendfach gestalteter Rede, ein Ende gemacht. Was die Resultate betrifft, zu denen die Sophisten, und namentlich in dem Obigen Gorgias, kommen, so ist ihre Widerlegung, wie sie im weiteren Verlaufe der Geschichte der Philosophie enthalten ist, die Aufzeigung, wie sie Recht haben. Die einfache Schlussfolge ist diese: Der Gedanke ist das Wahre (Resultat der früheren Philosophie); also sind die Dinge wahr, wie ich sie denke. Ist daher das Denken willkührlich, so ist es auch die Wahrheit und sind es auch die Dinge (Protagoras), d. h. es gibt keine Wahrheit und keine Dinge, es ist nichts (Gorgias). Das Denken ist aber nicht willkührlich, also ist der Gedanke zu suchen, welcher Wahrheit, und zwar die Wahrheit des Seienden ist. Diess ist die Aufgabe der weiteren Philosophie.

§. 86. *Die übrigen Sophisten.*

Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates, von F. G. Welcker, im n. Rhein. Museum von W. u. A. F. Näke I, 1. 4. — Guil. Ern. Weber de Critia Tyranno Progr. Francf. ad M. 1824. 4. — Critiae Tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum, quae supersunt, dispos. illustr. et emend. Nic. Bachius. Praemissa est Critiae vita a Philostrato descripta. Lips. 1827. 8.

Die übrigen Sophisten sind von keiner Bedeutung für die Philosophie, insofern sie nicht zur Fortbildung dieser, sondern nur zur Verbreitung der Bildung unter den Griechen, so wie im Allgemeinen zum Glanze des griech. Lebens, aber auch zu dessen Ruin beigetragen haben. Sie waren Freigeister, welche vaterländische Religion, Gesetze und Sitten zu Grunde richteten [1]). So sprach Kallikles aus, dass die Gesetze nur von der Menge der Schwachen und Elenden zu ihrem Nutzen und zum Schutze gegen kräftigere Naturen gegeben, ein Unrecht seien gegen das

Naturgesetz [2]). Trasymachos aus Chalkedon meinte: *das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche.* Nach solchem Grundsatz seien auch die Gesetze gegeben [3]). Diagoras, ein Melier, sagte es sei kein Gott [4]), und Kritias, einer der dreissig Tyrannen zu Athen: *die alten Gesetzgeber hätten den Gott als einen Aufseher über die menschlichen Gutthaten und Missethaten ausgedacht* (fingirt, ἐπλασαν), *damit niemand seinem Nächsten heimlich Unrecht zufüge, sich fürchtend vor der Rache der Götter* [5]). Vielgebildet war der Eleer Hippias [6]), und sittlicher, so wie mehr philosophischem Sinne zugeneigt als die meisten der eben genannten Prodikos aus Keos [7]).

1) Vergl. §. 81.

2) Plat. Gorg. p. 482. ff.

3) Plat. de rep. p. 338. 343. 348. 359. — Trasymachos hat viel geschrieben. Cic. orat. 52.

4) Sext. Emp. adv. math. IX, 53.

5) Sext. Emp. l. c., 54.

6) Cf. Plat. Protag. p. 315. Hipp. maj. p. 281 ff. 285. Xenoph. memor. IV, 4, 7. Cic. de orat. III, 32.

7) Cf. Plat. Hipp. maj. p. 282. Theaet. p. 151. Men. p. 96. Kratyl. p. 384. Sympos. p. 177. Euthyd p. 305. Seine Erzählung Herkules am Scheidewege s. Xenoph. memor. II, 1. Cf. Xenoph. Hercules Prodicius et Sil. Ital. Scipio perpetua nota illustr. a G. A. Cubaeo. Lips. 1797. 8. — Sext. Emp. adv. math. IX, 52.: *Prodikos nahm als Gott an, was nützlich im Leben: wie Sonne, Mond, Flüsse, Wiesen, Früchte und alles derartige.* Ib. 18. die Erklärung der alten Götterwelt aus dieser Ansicht. Cf. Cic. de nat. DD. I, 42. Themist. Or. XXX, p. 340. Er war streng und geübt in Unterscheidung sinnverwandter Worte. Cf. Plat. Protag. p. 339 ff. Charm. p. 163. Laches p. 197. Euthyd. p. 277. 304. Kratyl. p. 383.

§. 87. *Fortsetzung.*

Das subjective Denken als Prinzip hat seine Stelle in der Geschichte der Philosophie durch die Sophisten, welche das Verdienst haben, es nach seiner Macht, damit aber auch nach seinem Widerspruche mit sich selbst, es in seiner Selbstvernichtung dargestellt zu haben [1]). Dem Denken, als Prinzip einmal erkannt, kann ein Inhalt nur genügen, der selbst Gedanke ist; da das subjective Denken aber inhalts- und gegenstandslos ist, so muss das Denken, indem es einen Gedankeninhalt gewinnt, über die Subjectivität

sich erheben, und es tritt daher zunächst das Bewusstsein über das Bedürfniss eines festen d. h. allgemeinen Gedankeninhaltes den Sophisten entgegen, eines Inhaltes in welchem Gedanke und Gegenstand Eins in Wahrheit und Wirklichkeit. Dieses Bedürfniss hat ausgesprochen und allseitig angeregt Sokrates.

1) Das subjective Denken ist in der Welt immer wieder aufgetreten. auch in der Philosophie, aber nicht wieder als Prinzip. Man hat nämlich späterhin den Gedanken, wie er objectives Dasein (in Gott und der Welt) hat, anerkannt, und dem subjectiven Denken nur dadurch Raum gemacht, dass man es als das allein menschenmögliche dargestellt. Immer aber hat es sich wieder in seiner allen Inhalt vernichtenden Kraft gezeigt, auch selbst dann, wenn man es auf einen mit der Menschwerdung gegebenen Inhalt (angeborne Ideen) zu basiren unternahm, denn es zeigte sich solcher Inhalt bald als das auf, was er war: eine willkührliche Annahme, die sich an mit gleicher Prätension gemachten andern willkührlichen Annahmen und an dem in ihr selbst liegenden Widerspruche aufrieb. Das subjective Denken der Sophisten war redlich gegen sich selbst, nicht so das später in der Wissenschaft auftretende, welches einen Inhalt affectirte, ohne ihn zu haben. Auch im gemeinen Leben, im Verkehre, besonders in der Interpretation der Gesetze, in der Behandlung der Geschichte und in den Deklamationen der Weltverbesserer ist das subjective Denken ohne die Redlichkeit gegen sich selbst aufgetreten, welchem theils Mangel an Bildung, theils Böswilligkeit zu Grunde lag. Der wahrhaft fein gebildete Mann weiss, dass für und wider Alles sich sprechen lasse und hierauf beruht der gute Ton im gesellschaftlichen Leben: jede Meinung passiren zu lassen, auf dieselbe einzugehen, hin- und herzureden ohne Begeisterung für eine Wahrheit, ohne Muth und Kraft der Ueberzeugung, welche lästig sind.

E. Sokrates und die Sokratiker.

§. 88. *Sokrates.*

François Charpentier la vie de Socrate. 3. Ed. Amst. 1699. 12. Freie deutsche Uebersetzung v. Chr. Thomasius. Hal. 1693. 1720. 8. — John Gilbert Cooper, the life of Socrates collected from the Memorabilia of Xenophon and the dialogues of Plato etc. Lond. 1749. 1750. new Ed. 1771. 8. Franz. Uebers. 1751. 12. — Jac. Guil. Mich. Wasser Diss. de vita, fatis atque philos. Socratis. Oetting. 1720. 4. — Wilh. Fried. Heller Sokrates. 2 Th. Frankenthal 1789—90. 8. — Carl Wilh. Brumbey, Sokrates nach Diog. Laert. Lemgo 1800. 8. — Ge. Wiggers Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph. Rost. 1807. II. verb. Aufl. Neustrel. 1811. 8. — Ferd. Delbrück, Sokrates. Betrachtungen und Untersuchung. Köln 1816. 8. — Jo. Andr. Kammii Commentatio mores Socratis ex Xenophontis memorabilibus delineati. Argent. 1785. 4. — Jo. Hacker Diss. imago vitae morumque Socratis e scriptoribus vetustis. Viteb. 1787. 8. — Joh. Luzac Oratio de Socrate cive. Lugd. Bat. 1796. 4. — Fr. Mentzii Socrates nec officiosus maritus, nec laudandus paterfamilias. Lips. 1716. 4. — Joh. Mat. Gesneri Socrates sanctus paederasta, in Comment. Soc. reg. Gotting. T. II. — Cf. Süvern üb. die Wolken des Aristophanes. Reetschei Aristophanes u. sein Zeitalter u. s.

Ueber den Process des Sokrates (v. Thom. Christ. Tychsen), in der Bibliothek der alten Literatur u. Kunst. 1. 2. St. 1786. — M. Car. Ernn. Kettner Socratem criminis majestatis accusatum vindicat. Lips. 1738. 4. — Sigism. Fr. Dresigii epistola de Socrate juste damnato. Lips. 1738. 4. — Joh. Car. Chph. Nachtigall über die Verurtheilung des Sokrates, in der deutschen Monatsschrift, Junius 1790. S. 127 flg. — Car. Lud. Richter Commentatio I, II, III, de libera, quam Cicero vocat, Socratis contumacia. Cassel 1788. 1789. 1790. 4. — Ge. Christ. Ibbecken Diss. de Socrate mortem minus fortiter subeunte. Lips. 1735. 4. — Jo. Sam. Müller ad actum oratorio-dramaticum de morte Socratis invitans, praefationis loco, pro Socratis fortitudine in subeunda morte contra Ibbeckenium pauca disputat. Hamb. 1738. fol.

Dan. Heinsii Socrates s. de doctrina et morib. Socratis oratio, in seinen oratt. Lugd. Bat. 1627. 8. — Dan. Boethius de philosophia Socratis (p. I.) Ups. 1788. 4. — Garnier le caractère de la philos. de Socrate; in den Mém. de l'Acad. des inscr. T. XXXII. Deutsch in Hissmann's Magazin. III. Bd. S 293. — Ch. A. Brandis Grundlinien der Lehre des Sokrates, im rhein. Museum I Jahrg. 1827. I Heft S. 118 flg. und: über die vorgebliche Subjectivität der Sokratischen Lehre, ebend. II Jahrg. 1828. 1 Heft S. 85.

God. Wilh. Pauli Diss. de philosophia morali Socratis. Hal. 1714. 4. — Ed. Edwards the socratic system of moral as delivered in Xenoph. Memorab. Oxf. 1773. 8. — Lud. Dissen Programma de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Gott. 1812. 4.

Jac. Guil. Feuerlin Diss. historico-philosophica: jus naturae Socratis. Altdorf. 1719. 4. — M. Lud. Theoph. Mylii diss. de Socratis theologia. Jen. 1714. 4. — Joh. Fr. Aufschlager Comment. Theologia Socratis ex Xenoph. Memorab. excerpta. Argent. 1785. 4. und in Schweigh. opusc. acad. P. I, p. 134 fg. — Godofr. Olearii Diss. de Socratis daemonio. Lips. 1702. u. in Stanley hist. phil. p. 130 fg. — Chph. Meiners von dem Genius des Sokrates, im 3. Thl. sein verm. Schriften. — Von dem Genius des Sokrates. Eine philos. Unters. (von Aug. Ge. Uhle). Hannov. 1778. 8. — Parallele des Genius des Sokrates mit den Wundern Christi (v. Dr. Less). Gött. 1778. 8. (gegen die vorige Schrift gerichtet); früher auch im deutsch. Mus. St. X, S. 302 fg. u. 310. Vergl. auch die Abhandl. v. Schlosser, ebend. 1778. 1 St S. 71 flg. u. 76 flg. — Ueber den Genius des Sokrates. Auch eine philos. Untersuchung (v. Joh. Chph. König). Frankf. u. Leipz. 1777. 8. — B. J. C. Justi über den Genius d. Sokrates. Lpzg. 1779. 8. — Rob. Nares an essay on the Demon or divination of Socrates. Lond. 1782. 8. — Matth. Fremling de genio Socratis. Lund. 1793. 4. — Jo. Car. Ch. Nachtigall, Glaubte Sokrates an seinen Genius? in d. deutschen Monatsschrift, 1794. St. XII, S. 326 flg. — Joh. Fr. Schaarschmidt Socratis daemonium per tot secula a tot hominibus doctis examinatum quid et quale fuerit, num tandem constat? Nivemont. 1812. 8. — W. G. Tennemann Lehren u. Meinungen der Sokratiker über d. Unsterblichkeit der Seele. Jena 1791. 8.

Fr. Menzii Diss. de Socratis methodo docendi non omnino praescribenda. Lips. 1740. 4. — Jo. Christ. Lossius de arte obstetricia Socratis. Erf. 1785. 4. — Fr. Mich. Vierthalers Geist der Sokratik. Salzb. 1793. 8 2 Auflag. Würzb. 1810. — Joh. Fr. Chph. Gräffe die Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit. Gött. 1794. 3 Auflag. 1798. 8. — G. J. Sievers de methodo Socratica. Slesv. 1810. — Claud. Franc. Fraguier diss. sur l'ironie de Socrate, son pretendu démon familier et sur ses moeurs, in den Mém. de l'Acad. des inscr. T. IV. Deutsch in Hissmann's Magazin II Bd.

Chr. Fried. Liebeg. Simon Diss. de Socratis meritis in philosophiam rite aestimandis. Viteb. 1797. 4. — Fried. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosoph, in den Abhandlungen der philos. Classe der K. Pr. Acad. der W. Berl. 1818. 4. S. 50 flg.

Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete, geb. zu Athen 469 v. Chr.[1]), trat mit seiner grossartigen, durch und durch vollendeten Persönlichkeit den Sophisten entgegen[2]), und repräsentirt auf imponirende Weise ein neues Dasein des menschlichen Geistes, welches im Laufe der folgenden Jahrhunderte sich allseitig ausbildete. Er wurde wie sein Vater Bildhauer und zeichnete sich als solcher aus[3]), widmete jedoch seine Zeit weniger seiner Kunst als früher der Wissenschaft[4]), später dem erziehenden Umgange mit seinen Mitbürgern, vorzüglich aber mit Jünglingen. *Man kann* (nach Xenophon) *von ihm sagen, sein ganzes Leben war öffentlich. Er besuchte des Morgens die Spaziergänge und die Ringplätze; in den Stunden, wo der Markt voll war, war er dort zu finden; den übrigen Theil des Tages war er immer da, wo er die grösste Menschenmenge erwarten konnte, gewöhnlich sprach er und, wer wollte, konnte zuhören. Aber nie sah man von Sokrates eine den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwiderlaufende Handlung; nie hörte man von ihm ein derartiges Wort*[5]). — *Er war ein Muster von Selbstbeherrschung in Bezug auf den Geschlechtstrieb und auf Essen und Trinken. In Kälte und Hitze dauerte er aus wie kein Anderer, und auf Beschränkung seiner Bedürfnisse verstand er sich so gut, dass er, so wenig er auch besass, doch das Nöthige leicht fand. — Er vernachlässigte den Körper nicht; — dabei war von Ueppigkeit und Eitelkeit an seinem Gürtel, seinen Schuhen, und in seinem übrigen Aufzuge nichts zu merken. Er nahm, um für seine Unabhängigkeit zu sorgen* (nicht jedem als Lehrer dienen zu müssen), *von denen, die nach ihm verlangten, kein Geld*[6]). — *Leib und Seele hatte er an eine Ordnung gewöhnt, dass, wer sie annimmt, so lange nichts Ausserordentliches in den Weg tritt, frei von Sorgen und Gefahren leben kann, ohne wegen grossen Aufwandes in Verlegenheit zu kommen. Er lebte so*

sparsam, dass unmöglich jemand mit seiner Hände Arbeit so wenig verdienen kann, ohne so viel zu gewinnen, als für Sokrates hinreichte. Speise nahm er nie mehr zu sich als ihm schmeckte, und er war jederzeit so darauf vorbereitet, dass ihm der Appetit nach Brote die Stelle der Fleischspeisen vertrat; auch jeder Trank war ihm angenehm, weil er nie trank, als wenn er Durst hatte. Nahm er einmal eine Einladung zu einer Mahlzeit an, so war es ihm etwas Leichtes, was Andern mit aller Mühe kaum gelingt: sich vor Ueberfüllung zu hüten[7]). — Er war an ein als böse berüchtigtes Weib, Xanthippe, verheirathet, die er mit musterhafter Geduld ertrug[8]). Auch die Pflichten gegen das Vaterland erfüllte Sokrates musterhaft. Er machte im peloponnesischen Kriege drei Feldzüge mit. Auf dem Feldzuge nach Potidäa war er des Alkibiades Tischgenosse. *Da nun*, sagt Alkibiades bei Platon, *übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern Alle insgesammt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren, und, wie es im Felde wohl geht, hungern mussten: so war das nichts gegen ihn, wie es die Andern aushielten. Und doch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu geniessen, auch übrigens, zumahl aber im Trinken, wiewohl er es immer nicht wollte, wenn er einmahl gezwungen wurde, übertraf er Alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen*[9]). — Er war der tapferste Krieger, aber auch von seiner Unerschrockenheit dem Volke gegenüber legte er Zeugniss ab, als es galt die Pflicht zu erfüllen. *Er war nämlich einmal Mitglied des Rathes geworden, und hatte als solcher den Eid geschworen, worin unter Anderem mit enthalten war, er wolle den Gesetzen gemäss die Pflichten dieser Würde erfüllen. Als nun das Volk gegen die Gesetze neun Feldherrn durch eine einmalige Abstimmung alle zugleich zum Tode verurtheilen wollte, so weigerte er sich als Epistat* (der an dem Tage den Vorsitz hatte), *die Abstimmung vor sich gehen zu lassen. Zwar zürnte ihm das Volk, und es drohten ihm Viele der Mächtigen, aber ihm war mehr daran gelegen*

seinen Eid zu halten, als die Gunst des Volkes durch Widerrechtlichkeit zu erkaufen und gegen die Drohungen sich sicher zu stellen. Denn von der göttlichen Weltregierung hatte er ganz andere Begriffe als der grosse Haufe, welcher glaubt, die Götter wissen Einiges, und Anderes wissen sie nicht. Er war überzeugt, dass die Götter Alles wissen, sowohl Worte und Handlungen, als auch die stillen Gedanken, dass sie überall gegenwärtig seien, und den Menschen über alle menschlichen Angelegenheiten Andeutungen geben[10]). Solche Andeutungen von den Göttern zu empfangen rühmte sich Sokrates und ertheilte nach denselben seinen Freunden Rath[11]). Er ehrte die Götter durch Opfer auf den Altären der Stadt und in seinem Hause[12]). Denen, die mit ihm umgingen, wurde er durch Rath und That auf alle Weise nützlich[13]). *Bei ihm war der Scherz so gewinnreich für seine Freunde, als der Ernst. So erklärte er sich oft für den Liebhaber dieses oder jenes Jünglinges; aber man konnte wohl sehen, dass er nicht auf jugendliche Schönheit des Körpers, sondern auf Leute von edlen Anlagen des Geistes ein Auge hatte*[14]). Denen, die sich auf ihr Wissen einbildeten, zeigte er, dass sie nichts wüssten. Besonnenheit, Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Mässigkeit, waren namentlich die Tugenden, die er ihnen anempfahl[15]). *Er wiederholte es immer, es gebe keinen schönern Weg zum Ruhme, als in dem sich tüchtig zu machen, in welchem man dafür gelten wolle*[16]). — *Weisheit und Sittlichkeit trennte er nicht von einander; er behauptete, wer das Schöne und Gute kenne, wende es auch aufs Leben an, und wer wisse was unedel sei, der fliehe es und sei Beides in Einer Person, weise und sittlich*[17]). — Das Gute und Schöne aber bestimmte er nicht schlechthin, sondern in Beziehung auf Verhältnisse, so dass gutsein und tüchtig in seiner Art sein, nach ihm dasselbe war. Die auf allgemeine Erkenntniss gerichtéte speculative Philosophie hielt er für überflüssig, eitel und thöricht, ebenso alle Kenntnisse, von denen keine Anwendung im Leben gemacht werden kann[18]). Von seiner Tugend hatte Sokrates selbst das stolzeste Be-

wusstsein. *Das Bewusstsein*, sagt er bei Xenophon, *selbst besser zu werden und auch meine Freunde besser zu machen, verlässt mich keinen Augenblick*[19]. Er machte sich durch seine bewusste Auszeichnung vor seinen Mitbürgern bei einigen geliebt und verehrt, bei den meisten aber verhasst, erregte durch seine Manier die Menschen in ihrem unbefangenen Dasein zu stören, um sie zur selbstbewussten Tugend zu führen, unzählige Missverständnisse gegen sich, trat mit der von ihm an sich selbst dargestellten und auch von allen Anderen verlangten Selbstbestimmung dem republikanischen Geiste, auf dem das griech. Leben beruhte, vernichtend entgegen, und wurde in Folge dieser Umstände angeklagt[20]: *Sokrates frevelt, indem er die Götter, welche der Staat anerkennt, nicht annimmt, sondern neues Daemonisches einführt; er frevelt ferner, indem er die Jünglinge verderbt*[21]. In seiner Vertheidigung rühmte er sich seiner Tugend und dass das Orakel zu Delphi gesagt habe: *auf der Welt sei Niemand weder edler als Sokrates, noch gerechter, noch weiser*[22]. Es wurde das *Schuldig* über ihn ausgesprochen. *Man forderte ihn auf, sich selbst eine Strafe anzusetzen: er setzte sie nicht an, und liess es auch seine Freunde nicht thun, sondern erklärte, eine Strafe sich anzusetzen, komme nur Einem zu, der sich für schuldig erkenne. Seine Freunde wollten ihn heimlich hinwegbringen: er folgte ihnen nicht, sondern schien sogar ihrer zu spotten, und fragte, ob sie irgendwo einen Ort wüssten ausserhalb Attikas, welcher dem Tode unzugänglich wäre*[23]. So musste Sokrates den Tod erleiden, den er übrigens mehr wie ein Glück als wie ein Unglück begrüsste, als einen Befreier von den Beschwerden des Alters; auch freute ihn, dass ihm die leichteste Todesart zu Theil werde[24]. Umgeben von seinen Freunden, mit denen er heitre Gespräche gepflegt, trank er den Giftbecher, er tröstete noch die Umstehenden und verschied (400 v. Chr.)[25].

1) Ol. 77, 4. Diog. Laert. II, §. 18. 44.

2) Die meisten platon. Dialoge zeugen von diesem Gegensatze. Bei Xenophon memor. 1, 6. sagt Sokrates zum Sophisten Antiphon: *Unter*

uns ist angenommen, Antiphon, dass sich von der Weisheit eben so wohl als von der Schönheit, ein edler und ein unedler Gebrauch machen lasse. Wenn jemand seine Reize Jedermann ohne Unterschied für Geld verkauft, so heisst man ihn einen Lohnhurer; wenn Einer hingegen einen ihm als edel und rechtschaffen bekannten Liebhaber sich zum Freunde gewinnt, so gilt diess für ehrbar. Eben so ist es mit der Weisheit. Wer seine Weisheit an Jedermann ohne Unterschied für Geld verkauft, den nennt man einen Sophisten, wenn hingegen Einer einen ihm als talentvoll bekannt gewordenen Jüngling in allem Guten, was er versteht, unterrichtet und zum Freunde gewinnt, so denken wir, er thue, was einem ehrbaren und achtungswürdigen Bürger zustehe. Und gerade so mach' ich es, Antiphon. — Hier ist aber nur der äusserliche Unterschied zwischen Sokr. und den Soph. berührt, über den innern s. d. folg. §.

3) Diog. Laert. II, §. 19.

4) Als seine Lehrer werden Anaxagoras (vergl. Diog. Laert. II, §. 19. 45. mit Plat. Phaed. p. 97.), Archelaos (vergl. Diog. Laert. I, 16.; II, 19. 23.), Prodikos (vergl. Xenoph. memor. II, 1. Plat. Kratyl. p. 384.), Damon als Lehrer der Musik (vergl. Plat. de rep. III, p. 400. IV, p. 424.) genannt. Vergl. Xenoph. memorab. IV, 7. Plat. Phaed. p. 96.

5) Xenoph. memor. I, 1. (10).

6) Xenoph. memor. I, 2. (1—9).

7) Xenoph. memor. I, 3. (5).

8) Xen. conv. 2. fragt Antisthenes: — *warum ziehst denn nicht auch du die Xantippe, sondern lebest mit dem bösesten Weibe von allen, die es gibt, ja die es je gegeben hat und geben wird? — Sokrates antwortete: weil ich sehe, dass auch diejenigen, welche gute Reiter werden wollen, nicht die willigsten, sondern die muthigen Pferde nehmen. Sie denken nämlich, wenn sie diese im Zaume halten können, werden sie mit den andern Pferden leicht zurechtkommen. So habe nun auch ich, da ich mit Menschen zu leben und umzugehen wünsche, diese genommen, weil ich sicher weiss, dass, wenn ich es bei ihr aushalte, ich in alle anderen Menschen leicht mich finden werde.*

9) Plat. sympos. p. 219. 220. Einen Beweis von seiner Rüstigkeit legt Sokrates gleich im plat. Gastmahle selbst ab. Bisher hatte man mässig getrunken und sich mehr an klugen und gefälligen Reden ergötzt, bis der schon nicht mehr ganz nüchterne Alkibiades kam, und später noch Andere eindrangen. Da wurde man genöthigt *gewaltig viel Wein zu trinken* (p. 223.). Endlich waren die Andern theils eingeschlafen, theils fortgegangen. Aber noch bei Sonnenaufgang sassen Sokrates, Agathon und Aristophanes beisammen, liessen einen grossen Becher im Kreise herumgehen und disputirten. Auch Aristophanes und Agathon schliefen endlich ein, Sokrates aber stand auf, ging nach dem Lykeion, badete sich, blieb dort wie sonst den ganzen Tag, und begab sich erst Abends nach Hause zur Ruhe. — Die Geisteskraft war es, welche Sokrates aufrecht erhielt, wo ein gewöhnlicher Mensch unterliegt. Ausser dem oben Mitgetheilten bringt Alkibiades noch Anderes vor, welches die Persönlichkeit des Sokrates schildert: *Im Ertragen der Witterung* (heisst es weiter p. 220.), *die Winter sind aber dort furchtbar, trieb er es bewunderungswürdig weit, auch sonst immer, besonders aber einmal, als der Frost so heftig war, als man sich nur denken kann, und die Andern entweder gar nicht hinausgingen, oder, wer es etwa that, wunderwieviel Anzug und Schuhe*

unterband und die Füsse einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser hinaus in eben solcher Kleidung, wie er sie immer zu tragen pflegt, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die Andern in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an, als verachtete er sie. — — Es war ihm (ein andermal) *etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von Statten ging, liess er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, dass Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeist hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdecken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils um auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne und ging fort. — Als das Gefecht vorfiel, bei welchem mir* (dem Alkibiades) *die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst glücklich mit durchbrachte. — Besonders noch war es viel werth, den Sokrates zu sehen, als sich das Heer von Delion fliehend zurückzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung zu Fuss. Er zog sich also zurück erst als das Volk schon ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie und rede ihnen sogleich zu, gutes Muthes zu sein und sagte, dass ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia, denn ich selbst war weniger in Furcht, weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches an Fassung übertraf, und dann schien er mir nach deinem Ausdrucke, Aristophanes, auch dort einherzugehen stolzierend und stier seitwärts hin werfend die Augen, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden; und jeder musste es sehen schon ganz von ferne, dass wenn einer diesen Mann berührte, er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverletzt davon, er und der andere.* — Ueber des Sokrates Feldzüge (gegen Potidaia, Delion und Amphipolis) cf. Plat. Charm. init.; apol. p. 28.; conv. p. 219.; Antisth. ap. Athen. V. p. 216. — Was das Aeussere des Sokrates betrifft, so war es keineswegs schön. Er hatte einen dicken Bauch, vorstehende Augen und eine aufgestülpte Nase (Xen. conv. 2. 4. 5. Plat. Theaet. p. 143.; conv. p. 216.). Er hatte etwas Silenenartiges, mit dem Alkibiades bei Platon (conv. p. 215.) auch seine Reden vergleicht: ein schlechtes gemeines Aeussere, darin ein göttlicher Kern.

10) Xen. mem. 1, 1. Cf. Plat. apol. p. 32. Ueber die hist Thatsache cf. Xen. hell. 1, 7. Diod. XIII, 74. An Leitung der Staatsangelegenheiten nahm er sonst keinen Theil (Plat. apol. p. 31. de rep. VI, p. 496.). Als ihm Antiphon darüber Vorwürfe machte, antwortete er (Xen. mem. I, 6 fine): *In welchem Falle meinst du, dass ich mehr an den Staatsgeschäften theilnehme, wenn ich allein daran theilnehme, oder wenn ich dafür sorge, dass immer Mehre tüchtig werden daran theilzunehmen?* — Auch den 30 Tyrannen, als sie in Athen herrschten, war Sokrates entgegen, um zu thun, was ihm recht dünkte. Xen. Mem. I, 2. (31 ss.).

11) Plat. lässt ihn in der Apol. p. 31. über das *ihm widerfahrende Dämonische* sagen: *Mir ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich thun will; zugeredet aber hat sie mir nie.* Cf. ib. p. 40. Vergl. Anm. 13. u. folg. §.

12) Xen. mem. I, 1. u. a. O.

13) Xenophon, namentl. im 3. Buche der Memor. führt eine Menge Beispiele an, wie Sokrates seinen Freunden nützlich wurde, nicht nur indem er bemüht war sie auf ihre Mängel aufmerksam zu machen, sondern auch durch Klugheitslehren in bestimmten Fällen. Auch *mit Berufung auf solche* (die ihm eigenthümlichen) *Vorandeutungen der Gottheit sprach er vielen seiner Freunde zu, bald etwas zu thun, bald etwas nicht zu thun, und wer ihm folgte, befand sich gut dabei; wer nicht folgte, musste es bereuen* (Mem. I, 1.).

14) Xenoph. mem. IV, 1. (2). Vergl. d. folg. in Xen. mem. Sokrates in Plat. apol. p. 33. sagt: *Eigentlich bin ich nie irgend Jemandes Lehrer gewesen; wenn aber Jemand, wie ich rede und mein Geschäft verrichte, Lust hat zuzuhören, Jung oder Alt, das habe ich nie Jemand missgönnt.*

15) Xen. mem. sind reich an Beispielen, vergl. besonders II, 1., wo Prodikos Erzählung vom Herkules auf dem Scheidewege eingeflochten.

16) Xen. mem. I, 7. init.

17) Xen. mem. III, 9. (4).

18) Gegen alle Philosophie, nicht nur gegen die Sophisten, zog Sokrates als Scheinweisheit zu Felde. Er nannte sie (Xen. mem. I, 1.) *Grübeleien*, weil sie um Unnützes sich bekümmern; *für Menschen sei die Ergründung solcher Dinge unmöglich, — auch widersprächen sich die, welche sich für die besten hielten, wie Wahnsinnige.* — Alle Wissenschaften achtete er nur so weit sie ihm als nützlich erschienen (Mem. IV, 7.): *Er lehrte seine Freunde auch, wie weit ein Mann von gehöriger Bildung von jedem Gegenstande unterrichtet sein müsse. Z. B. die Messkunst müsse man so weit treiben, bis man im Stande sei, im Nothfalle zum Behuf einer Uebernahme oder dergl. ein Stück Land richtig zu vermessen. — — Hingegen die Messkunst bis zu den schwerverständlichen Figuren zu treiben, missbilligte er. Auch mit der Sternkunde sich bekannt zu machen empfahl er, aber nur so weit, bis man im Stande sei, die Zeit der Nacht, der Monate und des Jahres zu erkennen. — Dagegen warnte er ausdrücklich davor, die Sternkunde bis zur Bekanntschaft mit den Bewegungen und Entfernungen der Planeten u. dergl. zu treiben u. s. w.*

19) Xen. mem. I, 6. (9). Vergl. die Art, wie sich Sokrates vor Gericht benahm, Anm. 25.

20) Sokrates selbst erkannte an (s. Plat. apol. u. Anm. 25.), dass er sich den Athenern als lästiger Sittenprediger verhasst gemacht, und sein Tugendstolz beleidigte noch seine Richter, dass sie ihm ungünstig gestimmt wurden. Da sich die Tugend des Sokrates auf die Selbstbestimmung des Individuums bezog, so war sie keineswegs republikanischer Art, noch auf die altväterliche Sitte gegründet, das Individuum wurde nicht unmittelbar durch das Allgemeine (Staat, Volk) bestimmt. Daher setzte sich Sokrates auch dem Staat und dem Volk entgegen, um zu thun, was ihm recht dünkte. Dass er ganz undemokratisch das Volk verachtete, sieht man auch aus Xen. mem. III, 7., wie er denen, die an der Spitze des Staates standen, entgegnet, aus Xen. mem. I, 2. Er wies gelegentlich die Untauglichkeit demokratischer Einrichtungen nach (Xen. mem. I, 2.), und nahm auch die freilich vor einem gebildeten Geiste nicht Bestand haltenden Mythen von den Göttern nicht an (vergl. Plat. Euthyphr. p. 6.). Er schulmeisterte wie den Einzelnen, so auch Volk,

Staat, Religion, Sitten und Gesetze. Indem er dabei nicht auf das Lehren von etwas bei ihm selbst festehenden Besseren ausging, sondern nur bemüht war das bestehende Dasein in seiner Mangelhaftigkeit aufzuzeigen (nur negativ verfuhr); so musste sein Umgang aufregend und anregend wirken, aber nicht befriedigend. Bei seinem Verfahren kam er zur gelegentlichen Aufstellung von Sätzen, die leicht missverstanden werden konnten. Vergl. Xen. mem. I, 2., wo des Vorwurfs erwähnt wird, er habe die Söhne gegen Eltern und Verwandte aufgebracht (s. auch Plat. apol. p. 33.), und des Vorwurfs, er habe jegliches Handeln gut geheissen; ib. IV, 6. wo Sokrates u. a. sagt: *So ist also das Nützliche gut für denjenigen, welchem es nützlich ist.* Auch dass Sokrates (s. s. O. cf. folg. §.) alle Schlechtigkeit auf Unwissenheit zurückführte, war ein gefährlicher Satz. Indem Sokrates endlich alle Wissenschaft s. Anm. 18.) verachtete und vor den Jünglingen die gebildetsten Männer bloss stellte, ja sie selbst veranlasste, das Bewusstsein des Nichtwissens höher zu achten als alles Wissen und mit diesem Bewusstsein an älteren und gebildeten Männern sich zu versuchen, nahm er diejenigen gegen sich ein, welche durch ihre Bildung auf die Volksstimmung den grössten Einfluss hatten, ohne sich deshalb der altrepublikanischen Partei anzuschliessen, welche aus dem Verderben, welches Staat und Volk ergriffen, einzig dadurch retten zu könne glaubte, dass mit Abthuung aller errungenen Bildung altväterliche Wissens- und Sitteneinfalt zurückgeführt würde.

21) Xen. mem. I, 1. Plat. apol. p. 24. Diog. Laert. II, §. 40.

22) Xen. apol.

23) Xen. apol. Cf. Plat. apol. p. 21.

24) Xen. apol.

25) Ol. 95, 1. Diog. Laert. II, §. 44. Plat. apol. p. 17., Crit. p. 52. — Xenophon gibt in seiner Apologie des Sokrates einen Auszug dessen was vor Gericht verhandelt worden. Eine ausführliche Rede, welche Sokrates vor der Verurtheilung und nach derselben gehalten haben soll, hat Platon in der Apologie des Sokrates überliefert. Im Hergange des Gerichts stimmen beide Schriftsteller überein. Mit dem Stolze der Tugend redete Sokrates und verschmähte die Richter zu bitten, zu rühren, wie sonst Sitte war, und brachte sie dadurch zum Theil gegen sich auf. In der platonischen Schrift gibt Sokrates den Hauptgrund an, warum er so viele Gegner hatte: dem Gotte, der ihn für den weisesten Menschen erklärte, zu folgen, habe er sich berufen gefühlt, Staatsmänner, Redner, Dichter, Künstler und Handwerker und wer sich nur überhaupt oder in etwas weise dünkte, zu prüfen und ihm darzuthun, dass er nichts wisse, und sich selbst habe er nur darin als weiser denn Alle erkannt, dass er gewusst, wie er eben nichts wisse; darum hätten ihn die Ueberwundenen gehasst, und noch mehr, da sich die Jünglinge zu ihm gesellt, um zuzuhören, wie die vermeintlich Weisesten ihrer Unwissenheit überführt wurden, und auch sie die jüngeren hätten versucht auf ähnliche Weise zu überführen; und so habe sich auf ihn, den Sokrates, aller Hass gerichtet, auch als einen der die Jünglinge verderbe. Bei seinen Untersuchungen habe sich ferner die Meinung gebildet, als wisse er selbst Besseres und Anderes, indem er die Andern des Nichtwissens überführe; und so sei er für einen Weisen ausgegeben worden, wie die welche sonst so genannt wurden; und da nun wiederum diese als Ungläubige und Neuerer in göttlichen Dingen bekannt wären, so habe man ihn selbst für einen solchen ausgegeben. *Was ich* (heisst es p. 28.) *bereits im Vorigen sagte, dass ich bei Vielen gar viel verhasst bin, wisst nur, das ist wahr. Und das*

ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos (die Kläger), *sondern dem üblen Ruf und dem Hass der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mussten, und, glaube ich, noch ferner unterliegen werden.* — Auf keine Weise, versicherte Sokrates, werde er von seiner bisherigen Weise ablassen, wenn man ihn etwa unter dieser Bedingung wolle gehen lassen: *Ich bin Euch, ihr Athener, zwar zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch.* — Eine Mehrheit von 6 Stimmen erkannte Sokrates schuldig. Melitos trug auf Todesstrafe an; er selbst sollte sich ein Erkenntniss zusprechen. Seine stolze Antwort (nach Platon p. 36.): für seine uneigennützig den Athenern geleisteten Dienste verdiene er: *Speisung im Prytaneion*, die ehrenvollste Belohnung für verdiente Bürger. Solle er Geld geben, diess hielt er für keine Strafe, so wolle er Eine Mine zahlen, als wie viel er besitze, oder mit Unterstützung seiner Freunde 30 Minen. Er wurde zum Tode verurtheilt, und äusserte nun noch Einiges. Unter Anderem über den Tod. Sein gewohntes Zeichen (das Dämonische) habe sich ihm bei diesen letzten ihm den Tod bringenden Verhandlungen nicht geäussert. Daraus schliesst er: *Es mag wohl, was mir begegnet ist, etwas Gutes sein, und unmöglich können wir recht haben, die wir annehmen, der Tod sei ein Uebel. Davon ist mir diess ein grosser Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas Gutes auszurichten. Lasst uns aber auch so erwägen, wie viel Ursache wir zu hoffen haben, es sei etwas Gutes. Denn eins von beiden ist das Todtsein, entweder so viel als Nichtssein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man todt ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn, — — denn die ganze Zeit erscheint ja auch nicht länger auf diese Art als eine Nacht. Ist aber der Tod wiederum wie eine Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr was gesagt wird, dass dort alle Verstorbene sind; was für ein grösseres Gut könnte es wohl geben als dieses? — Denn nicht nur sonst ist man dort glücklicher als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müsst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und diess Eine richtige im Gemüth halten, dass es für den guten Mann kein Uebel gibt weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben itzt nicht von ungefähr diesen Ausgang genommen; sondern mir ist deutlich, dass sterben und aller Mühen entledigt werden schon das beste für mich war. — — An meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind, nehmt eure Rache, ihr Männer, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt, dass sie sich um Reichthum oder um sonst etwas eher bemühen als um die Tugend; und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind aber nichts: so verweiset es ihnen wie ich euch, dass sie nicht sorgen, wofür sie sollten und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. — Jedoch es ist Zeit dass wir gehen, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist Allen verborgen, ausser nur Gott.* (Schluss der platon. Apol.). — Die Hinrichtung musste wegen des Festes der Theorie noch 30 Tage verschoben werden. Wie Sokrates starb wird in Platons Phädon berichtet.

§. 89. *Fortsetzung.*

Sowohl wenn man auf die Art und Weise sieht, in welcher Sokrates gegen Alles, was sich als Gegenstand darbot, das verständige Bewusstsein des Subjects geltend machte, als auch in Bezug auf das allgemeine Prinzip der Sophisten, die Dinge nicht in ihrem Sein an sich, sondern nach ihrem relativen Sein zu betrachten: erscheint Sokrates selbst als Sophist [1]). Aber er unterscheidet sich wesentlich dadurch, dass er in eben diesem, worauf sich die Eitelkeit der Sophisten stützte, die Nichtigkeit menschlicher Erkenntniss aufzeigte [2]); und dass er das denkende Subject aus der sophistischen Willkühr zur Freiheit, d. h. zur Selbstbestimmung brachte [3]). Die Sophisten lehrten: gut sei, was jedem Einzelnen (talis qualis) unter den obwaltenden Verhältnissen das Nützlichste und Angenehmste; Sokrates dagegen: gut sei, was dem Menschen (nicht diesem und jenem) unter den obwaltenden Verhältnissen nützlich und angenehm sei [4]). Relativ und subjectiv ist also das Gute bei beiden, aber bei den Sophisten ist das Subject einzeln und zufällig, bei Sokrates allgemein. Das Gute ist dem Sokrates der Zweck, so dass er *meint, nichts könne vergeblich sein*, sondern jegliches wesswegen. Diess Wesswegen ist das Gute [5]). Man hat daher gesagt, Sokrates habe die Ethik in der Philosophie erfunden; aber Sokrates ist überhaupt nicht Philosoph gewesen [6]). Er hat die Ethik ins Leben, in die Welt eingeführt und ist für dieselbe gestorben, wie das ganze Griechenthum an ihr umgekommen ist [7]). Seine Persönlichkeit ist grossartig, weil sie gleichsam der Prototyp einer neuen Welt war, sein Schicksal tragisch, weil er in dem Conflict zweier Welten stand [8]). Gegen Griechenland hatte er Unrecht und er wurde mit Recht für schuldig erklärt, gegen die Welt hatte er ein Recht, welches das sterbende Athen anerkannte, indem es seine Verurtheilung bereute und seine Ankläger verurtheilte [9]). — Indem Sokrates die Freiheit in die Selbstbestimmung setzte, war es nicht mehr der in Staat und Religion ein objectives Dasein habende Geist, welcher den

Einzelnen bestimmte, sondern dieser als Subject bestimmte sich selbst; da ferner von Sokrates das bestimmende Subject doch als Allgemeines begriffen wurde, so war im Einzelnen selbst dieses bestimmende Allgemeine: die Gottheit, das Dämonion. Solches trat an die Stelle der griech. (objectiven) Orakel, von denen bisher die Bestimmung des Einzelnen abhängig gewesen war [10]). — Die eigene Einsicht soll nach Sokrates den Menschen zur Tugend bringen, und diese Einsicht (auch als Dämonion) in sich zu erwecken, ist Aufgabe des wahrhaft freien und gebildeten Mannes, und Sokrates suchte darauf hinzuleiten [11]). Der Mangel des Sokrates ist der des einseitig moralischen Standpunktes, dass der Mensch selbst nur nach seinem selbstbewussten Dasein genommen wird, nicht nach seinem unmittelbaren und unbefangenen Verhalten, wo es darauf hinaus kommt mit tüchtiger Gesinnung ohne Bedenken zu handeln [12]). Hiernach wird man den Aristoteles verstehen: *Nach Pythagoras* (cf. §. 65.) *sprach Sokrates über die Tugend besser und vollständiger, richtig aber auch dieser nicht. Denn er macht die Tugenden zu einem Wissen* (ἐπιστήμας); *dass sie solches sind, ist aber unmöglich. Denn alles Wissen ist nach Grund* (μετὰ λόγου), *der Grund aber fällt in den erkennenden Theil der Seele. Nach ihm fallen also alle Tugenden in den denkenden Theil* (ἐν τῷ λογιστικῷ μορίῳ) *der Seele. Es widerfährt ihm also, indem er die Tugenden zu einem Wissen macht, dass er den nichtdenkenden Theil* (ἄλογον) *der Seele aufhebt, damit hebt er aber auch Affect und Sitte* (πάθος καὶ ἦθος — das Unmittelbare) *auf* [13]). — *Sokrates forscht theils richtig, theils fehlt er: denn dass er meint, alle Tugenden seien Denken* (φρονήσεις), *darin fehlt er; dass sie aber nicht ohne Denken* (d. h. ihm gemäss), *hat er trefflich gesagt* [14]). — Indem Sokrates das denkende Subject in der Allgemeinheit nahm, musste er selbst auf das Begreifen des Allgemeinen ausgehen, und dieses, den Begriff, in den Einzelnen zu erkennen streben. Sokrates macht es nach Xenophon sich stets zur Aufgabe, mit seinen Freunden über die richtigen Begriffe von den Dingen sich zu verständigen [15]). Diess that er, indem er vom Ein-

zelnen zum Allgemeinen fortschritt (durch Induction) und so bei dem, mit welchem er sich unterhielt, aus der besondern Vorstellung den (allgemeinen) Gedanken in das Bewusstsein brachte[16]). *Zweierlei ist*, sagt daher Aristoteles, *was man mit Recht dem Sokrates beilegen mag, die Schlüsse aus Induction* (ἐπαγωγικοὶ λόγοι) *und das Bestimmen im Allgemeinen. Aber Sokrates nahm weder das Allgemeine, noch die Bestimmungen als getrennt an*[17]). Eine derartige Trennung wurde erst von Platon angenommen. *Sokrates beschäftigte sich mit dem Ethischen, aber gar nicht mit der gesammten Natur, suchte jedoch in jenem das Allgemeine und richtete zuerst das Nachdenken auf Begriffsbestimmungen*[18]), und wurde so der Grund, auf welchem die platonische und alle folgende Philosophie erwuchs.

1) Xenophon und Platon sind reich an Beispielen des sophistischen Verfahrens des Sokrates. Aristipp fragte nach dem, was das Gute sei. Sokr.: *Frogst du mich, ob ich etwas kenne, was für das Fieber gut ist?* — Arist.: *Nein.* — Sokr.: *Oder für das Augenübel?* — Arist.: *Auch diess nicht.* — Sokr.: *Oder für den Hunger?* — Arist.: *Auch dafür nicht.* — Sokr.: *Nun, wenn du mich fragst, ob ich etwas Gutes, wisse, das zu Nichts gut ist, so gestehe ich, ich weiss keines und suche keines der Art. — — Alles ist eben schön und gut, wie es sich zu etwas wohl eignet, und schlimm und hässlich, wie es sich zu etwas schlecht eignet.* Xenoph. mem. III, 8. Cf. ib. IV, 6. Vergl. §. 81, 1. — Eine objective Bestimmung, die auch gegen §. 88, 20. zu sprechen scheint, ist die: dass *gerecht und gesetzlich dasselbe sei*, welche Sokr. im Gespräche mit Hippias (Xenoph. mem. IV, 4.) vertheidigt. Aber auch dieser Ausspruch wird gänzlich auf das Subject bezogen, denn den Gesetzen des Staates werden göttliche Gesetze als die erhabensten gegenübergestellt und das Urtheil, was göttl. Gesetz sei, (wie das Beispiel am a. O. zeigt) dem Subject anheimgestellt.

2) Die Sophisten rühmten sich Alles beweisen zu können. Sie betrachteten Dasselbe nach verschiedenen Beziehungen. Solche Betrachtungsweise benutzt Sokrates, um zum Verzweifeln am eigenen Wissen zu bringen und damit zur Erkenntniss seiner selbst. Vergl. z. B. die Unterredung mit Euthydemos in Xenoph. mem. IV, 2. Hierauf beruht die vielbesprochene und oft missverstandene Ironie des Sokrates. Er behauptet Nichts zu wissen (welches voller Ernst, Ueberzeugung, ist) und fragt nun Andere, lässt sich einen Satz geben, aus dem er das Gegentheil der ersten Behauptung entwickelt, oder den er vernichtet, indem er aus einem Beispiele (einzelnen Falle) ganz allgemein verständlicher (trivialer) Art das Gegentheil ableiten lässt. So bringt er auch die Andern zum Bewusstsein ihres Nichtwissens. Diese Ironie ist weder mit der modernen Ironie (verhöhnendes Eingehen auf das zu Widerlegende), noch mit dem modernen Humor zu verwechseln, am wenigsten endlich mit der ebenfalls modernen subjectiven Eitelkeit, welche in der Gewissheit des eigenen Ich über alles

objective Dasein hinweg zu sein sich dünkt. Man hat dieses Verhalten auch für Ironie, ja für sokratische, ausgegeben. Dem Sokrates war es mit seiner Ironie ein heiliger Ernst, für den er in den Tod gegangen. Cf. Xenoph. mem. III, 9. (6). Plat. ap. p. 21.

3) Die Freiheit ist dem Sokrates die Selbstbeherrschung. Xenoph. memor. IV, 5. (2 ss.).

4) Ueber die angegebene Lehre der Sophisten s. §. 81.; über die Lehre des Sokrates Anm. 2. u. §. 88, 25. Im Sinne des Sokrates heisst es Plat. Phaed. p. 97.: *Und es schien sich mir auf gewisse Weise gut zu verhalten, dass der Verstand die Ursache von Allem sei; und ich meinte, wenn sich diess so verhält, so ordne der ordnende Verstand alles und setze jegliches dahin, wo es sich am besten verhält.* Diess ist in Bezug auf den νοῦς des Anaxagoras gesagt, vergl. § 54. 2. Aus der Zweckmässigkeit der Einrichtung der Geschöpfe und der ganzen Welt weist Sokr. in Xen. mem. I, 4, das Dasein der (schaffenden) Götter und ihre Sorge namentlich für den Menschen nach. — Cf. Xen. mem. III, 9. (14), wo unterschieden wird εὐπραξία, Glück das aus dem verständigen, zweckmässigen Thun sich ergibt, von εὐτυχία, dem schlechten Werke des Zufalls. — Die Befriedigung der Bedürfnisse macht den Menschen von der Sinnlichkeit abhängig, beraubt ihn daher der Freiheit, und am nächsten der Gottheit kommt daher der, welcher die wenigsten Bedürfnisse hat. Cf. Xenoph. mem. IV, 5. 1, 6. (10).

5) Aristot. mor. magn. *A*, 1 (p. 1183, b, 9.). Cf. Anm. 13.

4) Sokrates selbst hat sich für keinen Philosophen ausgegeben, und wenn ihm der Name eines Philosophen abgesprochen wird, so ist dieses kein Tadel, er gehört auch darum nicht weniger der Gesch. der Philos. an, denn er ist es, auf dem alle folgende Philos. sich gründet. Er ist gewissermassen weit mehr als Philosoph, insofern er nicht sowohl das Bewusstsein seiner Zeit erkannt und ausgesprochen, als vielmehr ein ganzes Gemächt, eine reife Frucht seiner Zeit ist, die mit sich selbst im Widerspruche lag. Sokrates selbst sagt, er lehre durch Thaten mehr als durch Worte seine Ueberzeugung. Xen. mem. IV, 4 (10). — Als Erfinder der Ethik wird Sokrates genannt: Diog. Laert. III, §. 56. Vergl. die Urtheile des Aristoteles Anm. 13. Eben weil Sokrates nicht Philosoph gewesen, sondern mit seiner praktischen Weisheit (in Bezug auf welche er gewissermassen gegen die folg. Philos. dasselbe Verhältniss einnimmt, in welchem die Sieben gegen die bisher betrachtete Philos. stehen) in die gemeinsten Lebensverhältnisse eindrang und ein allgemein gefühltes, durch die Ausbreitung der Bildung erwachtes Bedürfniss aussprach, hat ihn alles unphilosophische Gerede, welches sich für Philosophie ausgegeben, besonders alles moralische Hin- und Herreden zum Schutzpatron angenommen und man pflegt dabei von Sokrates die prunkenden Worte des gleich unphilosophischen Cicero anzuführen (Tusc. disp. V, 4.): *Sokrates rief zuerst die Philosophie aus dem Himmel, und brachte sie in die Städte, und führte sie in die Wohnungen und zwang über Leben und Sitten und über Gutes und Böses Untersuchung anzustellen.*

7) Vergl. §. 80, 3.

8) Der tragische Held ist nicht der Unglückliche, welcher schuldlos leidet, die Schuld macht ihn erst tragisch, aber es muss eine Schuld sein, welche vom höheren Standpunkte als Recht erscheint, für dieses Recht geht er unter. In der Antigone des Sophokles steht z. B. auf diese Weise Staat und Pietät im Conflict. Hegel, der im 2. Theile seiner Gesch. der Philos. eine herrliche Erörterung über die Stellung des Sokrates gibt, stellt

denselben mit der Antigone zusammen, indem er darauf aufmerksam macht, wie gegen Sokrates (welcher in seinem Prozesse die Macht des Staates nicht anerkannte) Antigone das griech. Bewusstsein ausspricht (Soph. Antig. v. 925—926):

ἀλλ', εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ,
παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες.

9) Diog. Laert. II, §. 43. — Des Sokrates Richter waren Demokraten, welche den Staat zu retten suchten, indem sie mit der solonischen Verfassung die alten Sitten herzustellen bemüht waren; um so mehr mussten sie über Sokrates das Schuldig aussprechen. — Gegen Athen hatte Sokrates die Stellung, dass er in der That das moderne Bewusstsein aussprach, daher ihn die wechselnden aus den Zeitumständen erwachsenden Regierungsformen wohl ertragen hatten, nicht aber die ertrug, welche altathenisches Leben wieder herzustellen unternahm. Als sie den Sokrates verurtheilten, sprachen die Athener über sich selbst das Urtheil.

10) Die Christen haben den Willen Gottes, welcher im frommen Menschen lebendig wird, so dass dieser jenem, nicht seinem Eigenwillen gehorcht. Das heidnische Alterthum nahm äussere Dinge (Orakel, Vogelflug, Eingeweide der Opferthiere u. dergl.) als das an, darin es den Willen der Gottheit erkannte, durch welchen es sich bestimmen liess. Mitten inne zwischen dem heidnischen und christlichen Bewusstsein, diesem dem Inhalte nach, jenem noch der Form nach sich anschliessend, steht das sokratische Dämonion. Es ist nur einentheils Gewissen, anderntheils ist es bei weitem mehr. Es ist die ganze Innerlichkeit des Geistes, wie sie sich dem Bewusstsein beim einzelnen Falle kund thut.

11) Xen. mem. III, 9. (5). *Er sagte, die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend sei Weisheit. Denn das Gerechte und Alles was durch Tugend geschieht sei schön und gut, und weder werden die, welche dieses kennen, statt desselben irgend anderes wählen, noch vermögen die Nichtwissenden zu handeln, sondern wenn sie es versuchen fehlen sie. So nun thun die Weisen das Schöne und Gute, die Nichtweisen aber vermögen es nicht, sondern auch wenn sie's versuchen fehlen sie. Da nun das Gerechte und alles übrige Gute und Schöne durch Tugend geschieht, so ist offenbar, dass auch die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend Weisheit ist.* Vergl. Anm. 13.

12) Das Christenthum lehrt: der Glaube mache gerecht, nicht die Werke. Sokrates hat allerdings die Stimme des Dämonions, welche ihn bestimmt, aber diese entbehrt, obschon er sie göttlich nennt, der göttlichen Weihe, sie lebt nur in seiner Brust, ist nicht objectiv, wie die Offenbarung, nicht einmal wie das Orakel. Das Christenthum erkennt den Menschen in seiner Freiheit und daher die Moral allerdings an, aber es geht auch weit über diese hinaus: die guten Werke sollen nur eine Frucht des Glaubens sein, der auch noch andere schönere Früchte trägt: Demuth und Liebe.

13) Aristot. magn. mor. *A*, 1 (p. 1182, a, 15.). — Cf. ib. 25 (p. 1198, a, 10.): *Daher sagte Sokrates nicht richtig, dass die Tugend λόγος sei, denn es sei nichts nutz mannhaft und gerecht zu handeln für den nicht Wissenden und durch λόγος Wählenden.* — Ib. 1 (p. 1183, b, 8.): *Nicht richtig macht Sokrates die Tugenden zu einem Wissen. Denn derselbe meint, nichts müsse vergeblich (μάτην* d. h. zwecklos) *sein; daraus, dass er die Tugenden zu einem Wissen machte, widerfuhr ihm aber, dass die Tugenden vergeblich* (zwecklos) *sind.* Diess ist Widerlegung des Sokrates durch ihn selbst. H. Ritter bemerkt (Gesch. der Phil.

II, S. 78): *Hiemit polemisirt Aristoteles gegen Sokrates mit nur scheinbarem Grunde — denn die Tugend ist dem Sokrates die transcendentale Vollendung, das höchste Gut und insofern mit der Wissenschaft eins.* — Das ist es ja aber gerade, was Aristoteles widerlegt: die transcendentale Vollendung ist zwecklos, nichts aber soll nach Sokrates (keineswegs nach Aristoteles) zwecklos sein. Sokrates verachtet die Philosophie weil sie zwecklos (s. §. 88, 18.), Aristoteles rühmt sie ebendesswegen (s. §. 24.).

14) Aristot. eth. Nic. *Z*, 13 (p. 1144, b, 19.) Cf. ss.

15) Xen. mem. IV, 6. (1).

16) Hierin bestand die bekannte geistige Hebammenkunst des Sokrates. Er fördert den Gedanken aus der Meinung dessen, mit dem er sich unterhält, und untersucht dann, ob das Geborne ein *Windei, oder werth aufgezogen zu werden.* Cf. Theaet. p. 148 fine ss. p. 210, u. a.

17) Aristot. met *M*, 4 (p. 1078, b, 27.). Die ganze wichtige Stelle über den Sokrates lautet (l. c. p. 1078, b, 17.): *Indem Sokrates mit den ethischen Tugenden sich beschäftigte und zuerst über diese nach allgemeinen Bestimmungen suchte, suchte derselbe zweckgemäss* (εὐλόγως) *das was ist* (τὸ τί ἐστι, d. h. den Begriff, unterschieden von dem Sinnlichen, welches nicht ist, sondern wird, nach Herakleit). *Denn er suchte Schlüsse zu bilden* (συλλογίζεσθαι), *Anfang der Schlüsse* (wovon auszugehen) *ist aber das was ist* (τὸ τί ἐστι). *Denn damals war die dialektische Kraft noch nicht, so dass das Entgegengesetzte auch ohne das was ist* (ohne den Begriff) *untersucht werden konnte, und ob dieselbe Wissenschaft des Entgegengesetzten ist. Zweierlei — — im Allgemeinen. Denn dieses beides bezieht sich auf den Anfang* (*auf das Prinzip*, περὶ ἀρχήν) *der Wissenschaft.* Aber etc.

18) Aristot. met. *A*, 6 (p. 987, b, 1.).

§. 90. *Die Sokratiker.*

Ch. Meiners judicium de quorundam Socraticorum reliquiis in Comment. Soc. Gotting. Vol. V. p. 45 fg. — A. Goering: explicatur, cur Socratici philosophicarum, quae inter se dissentiebant, disciplinarum principes, a Socratis philosophia longius recesserint. Parthenopol. 1816. 4.

Die Freunde, mit denen Sokrates umgegangen, nahmen (zum Theil noch zu Sokrates Lebzeiten) in ihrer weiteren Ausbildung sehr verschiedene Richtungen, welche sich jedoch als auf ihre Quelle sämmtlich auf das von Sokrates ausgesprochene Bewusstsein zurückführen lassen. Einige widmeten sich wie Kritias und Alkibiades dem Staatsleben, und während sie durch ihr an freie Selbstbestimmung gewöhntes Wesen eine glänzende Rolle spielten, traten sie mit dem Geiste, der Staat und Religion gegründet, in unversöhnlichen Widerspruch [1]). Andere, minder glänzende, aber sittlichere Männer verehrten in Sokrates den rechtschaffenen Tugendlehrer, ohne die von ihm angeregten Ge-

danken selbständig fortzubilden, und von diesen haben einige die mit Sokrates gepflogenen Gespräche wieder erzählt, um das Wesen des Mannes und seine Art zu wirken der Nachwelt zum Nutzen und dem Sokrates selbst zur Rechtfertigung im Gedächtnisse zu erhalten. Der wichtigste unter diesen ist Xenophon[2]). Ein grösseres Intresse für die Gesch. der Philos. als die eben erwähnten haben diejenigen Weisen, welche theils den Grundgedanken des Sokrates, theils die aus demselben für das praktische Leben gefolgerten Maximen weiter ausbildeten. Obgleich sie im strengen Wortsinne nicht Philosophen sind, so muss doch von ihnen kurz gehandelt werden, theils weil sie mit philosophischer Bildung ihre Lehren vertheidigten, theils weil sie als einseitige und darum in ihrer Consequenz ihre eigene Nichtigkeit aufzeigende Ausbildung desselben geistigen Daseins erscheinen, dessen vollendetes Bewusstsein in echt wissenschaftlichem Sinne des Sokrates grösster Schüler Platon aussprach. Nach des Sokrates Tode flohen die Freunde desselben grösstentheils nach Megara, wo sie bei Eukleides (s. d. folg. §.) Aufnahme fanden[3]). Nachmals als die Athener das Urtheil gegen Sokrates zurückgenommen hatten, kehrten die meisten nach Athen zurück, und von nun an erst bildeten sich die verschiedenen sokratischen Schulen selbständig aus, zu denen wir die des Platon nicht rechnen wollen.

1) Der Umgang mit diesen beiden wurde dem Sokrates selbst zum Vorwurfe gemacht. Cf. Xen. mem. I, 2.

2) Für die Auffassung des Sokrates sind Xenophons Schriften die beste Quelle, weil er zugleich ein ausgezeichneter Schriftsteller und doch nicht selbständiger Philosoph oder Sophist ist. Platon (s. d.) führt zwar in allen seinen Dialogen den Sokrates als Hauptperson redend ein, trägt aber durch denselben seine eigene Lehre, die wissenschaftliche Ausbildung des sokratischen Bewusstseins, vor. Ueber die andern, dem Xenophon verwandten Sokratiker s. Diog. Laert. II, §. 122—123; §. 60 – 61; §. 105; VI, §. 15—18.

3) Diog. Laert. II, §. 106; III, §. 6.

§. 91. *Die Megariker.*

Joh. Casp. Guntheri Diss. de methodo disputandi Megarica. Jen. 1707. 4. — Jo. Ern. Im. Walch Commentatio de philosophiis veterum

eristicis. Jen. 1755. 4. — Ge. Lud. Spalding Vindiciae philosophorum Megaricorum. Berol. 1793. 8. — Ferd. Deycks de Megaricorum doctrina ejusq. apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Bon. 1827. 8. — Heinr. Ritter Bemerkungen über die Philosophie der megarischen Schule, im Rhein. Museum f. Philol. Gesch. II. Jahrg. III. Hft. S. 295 flg.

Joh. Ge. Hager Diss. de modo disputandi Euclidis. Lips. 1736. 4. Vergl. auch Bayle.

Joh. Chph. Schwab's Bemerkungen über Stilpo; in Eberhard's philos. Archiv. II. Bd. I. St. S. 112 flg. — Jo. Frid. Chph. Graeffe Diss. qua judiciorum analyticorum et syntheticorum naturam jam longe ante Kantium antiquitatis scriptoribus fuisse perspectam contra Schwabium probatur. Gott. 1794. 8.

Stifter der megarischen Schule war Eukleides aus Megara, welcher mit Lebensgefahr nach Athen gekommen war um den Sokrates zu hören [1]). Er war überdiess durch die eleatische Schule gebildet [2]) und er wie seine Anhänger zeichneten sich durch dialektische Gewandheit aus, welche sie anwendeten, um alles am Einzelnen als solchem haftende Bewusstsein als im Widerspruche mit sich selbst aufzuzeigen und ihren Satz darzuthun, *das Gute sei Eins, das sich selbst gleiche, mit mancherlei Namen, und das ihm Entgegengesetzte sei gar nicht* [3]). Wegen ihrer Sucht zu disputiren nannte man sie auch Eristiker und Dialektiker [4]). Es werden von ihnen sogenannte Elenchen (Trugschlüsse?) überliefert, welche keine andere Absicht hatten, als die gemeine Vorstellung und Verstandesbildung zu verwirren. Besonders Eubulides aus Milet hat sich durch solche bekannt gemacht [5]), ferner Alexinos aus Elea, welcher gegen die stoische Philosophie disputirte [6]), Diodoros, genannt Kronos aus Karien [7]). Hochberühmt war Stilpon aus Megara, ein Zeitgenosse Alexander des Grossen, dessen Bestreben insonderheit darauf gerichtet war, das Besondere als nichtig gegen das ewige Sein des Allgemeinen aufzuzeigen [8]). — Die Elenchen wurden als blosse Witzreden aufgenommen, und die Megariker gaben sich zu Spassmachern her. Indess haben jene die ernste und wissenschaftliche Seite, dass man fragen muss, wie die in ihnen aufgezeigten Widersprüche nicht nur möglich, sondern nothwendig sind [9]).

1) Aul. Gell. noct. att. VI, 10. Cf. Plat. Theaet. init.

2) Diog. Laert. II, §. 106. Cf. Cic. quaest. acad. II, 42.

3) Diog. Laert. l. c. Cic. quaest. acad. l. c. Diog. Laert. VII, §. 161. — Cf. Arist. met. Θ, 3. init.

4) Diog. Laert. II, §. 106. Doch wird Eukleides bei seiner Disputirsucht auch als von sanfter Gemüthsart geschildert. Cf. Plut. de fraterno amore 18.

5) Eubulides hat auch gegen Aristoteles geschrieben, wovon nichts auf uns gekommen. Diog. Laert. II, §. 109. — Elenchen von ihm sind: der Lügner (lügt der, welcher sagt er lüge?) Cic. quaest. acad. IV, 29. de divin. II, 4., über welchen der Stoiker Chrysipp 6 Bücher schrieb, (Diog. Laert. VII, §. 196.), und Philetas aus Kos sich todt studirte (Menag. ad Diog. Laert. II, §. 108.); der Verborgene, der Verhüllte und die Elektra, Diog. Laert. l. c. et Menag. ad l. (man kennt seinen Vater, erblickt eine verhüllte Gestalt — weiss nicht wer es ist; es ist aber der Vater, den man also kennt und auch nicht kennt); der Soreites und der Kahlkopf, Cic. qu. acad. II, 16. (ein Korn macht keinen Haufen, legt man aber Korn zu Korn, so entsteht doch ein Haufe, so dass also in der That endlich ein Korn einen Haufen macht, — ähnlich: ein ausgezogenes Haar macht keinen Kahlkopf etc.)

6) Diog. Laert. II, §. 109. Cf. Sext. Emp. IX, 108.

7) Er lebte zu den Zeiten des Ptolemäos Soter in Aegypten. Diog Laert. II, §. 111. Ueber seine Lehre s. Arrian. Epict. diss. II, 19. Cic. de fato 7. 9. Sext. Emp. adv. math. VIII, 115. X, 85 ss. 113 ss. 347.

8) Diog. Laert. II, §. 113, 115, 119. Fälschlich sagt Diog. Laert. er hebe die Gattungen auf; grade das Gegentheil that er, wie schon das Beispiel l. c. lehrt: *Der Kohl, welcher aufgezeigt wird, ist nicht: denn der Kohl* (der Begriff) *war schon vor tausend Jahren; daher ist jenes nicht Kohl.* Ueber seinen sittlichen Charakter Cic. de fato 5.; Plut. adv. Colot. 22. Ueber seine Lehre ausser Diog. Laert. l. c. Seneca ep. 9. (*der Weise fühle das Unangenehme nicht einmal*); Simpl. in phys Aristot. p. 26, a. Plut. adv. Colot. 23. (*Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädikat beilegen*).

9) Aristoteles hat ein Buch über Elenchen geschrieben. Ueber die oben Anm. 5. berührten s. Hegels Werke Bd. 14. S. 133 ss. H. Ritter vermuthet mancherlei, was die Megariker mit ihren Trugschlüssen hätten bezwecken dürfen, mögen und können.

§. 92. *Die Kyrenaiker.*

Frid. Mentzii Aristippus philosophus Socraticus, sive de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius. Hal. 1719. 4. — Batteux developpement de la morale d'Aristippe pour servir d'explication à un passage d'Horace; in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. XXVI. u. in Hissmann's Magazin. IV. Bd. S. 221 flg. deutsch. — C. M. Wieland's Aristipp u. einige seiner Zeitgenossen IV Bnde. Leipz. 1800—1802. 8. (Sämmtliche Werke 33—36. B.). — Henr. Kunhardt Diss. philos. histor. de Aristippi philosophia morali, quatenus illa ex ipsius philosophi dictis secundum Laertium potest derivari. Helmst. 1796. 4.

Jo. Ge. Eck de Arete philosopha. Lips. 1775. 8. — Jan. Marius Hoogvliet Specimen philosophico-criticum continens diatriben de Bione Borysthenita etc. Lugd. Bat. 1821. 4. — Sevin Recherches sur la vie et les ouvrages d'Euhemère; Fourmont Diss. sur l'ouvrage d'Euhemère intitulé ἱερὰ ἀναγραφή etc. und Foucher Mém. sur le système d'Euhe-

mère, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. VIII. XV. XXXIV. u. in Hissmann's Mag. I. II. III. B.

Jo. Jac. Rambach Progr. de Hegesia πεισιθανάτῳ. Quedlinb. 1771. 4. auch in s. Sylloge Diss. ad rem literariam pertinentium. Hamb. 1790. 8. N. 4.

Aristippos aus Kyrene, einer durch ihre Ueppigkeit bekannten griech. Stadt in Afrika, war der Sohn eines reichen Kaufmanns und kam auf einer Handelsreise nach Athen, wo er ein Anhänger des Sokrates wurde [1]). Er und seine Nachfolger gingen darauf aus, sich eine von allen Verhältnissen und Glückswechseln unabhängige Persönlichkeit zu geben. Die nähere Art und Weise in dieser sich zu behaben, war dem Charakter des Aristipp gemäss: der durch keine Erinnerung und keine Hoffnung geschmälerte Genuss der Gegenwart, daher derselbe die *Lust als das höchste Gut* aussprach, aber zugleich erinnerte, dass *man nicht mehr erstreben solle, als man bereits besitze, dass eine Lust der andern gleich sei, und dass man sich von keinem Sinnengenusse solle überwältigen lassen* [2]). Er war ein echter Lebemann, der in allen Lagen mit Klugheit zu geniessen wusste. Als Kyrenaiker wird Theodoros genannt, der als Gottesläugner aus Athen verbannt wurde Er bestimmte *Freude und Leid als den Endzweck, von denen jene dem Verstande, dieses dem Unverstande angehöre. Der Weise sei sich selbst genug und bedürfe der Freunde nicht. Nichts, (auch nicht Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub) sei schändlich von Natur etc.* [3]). In Hegesias hebt sich die kyrenaische Schule durch sich selbst auf. Mit der Lust ist nämlich schon auch die Unlust, mit dem Vergnügen der Schmerz anerkannt, denn jenes ist nur durch dieses. Der Weise muss sich daher nach Hegesias begnügen nur nicht in Unlust zu leben und das Leben wird zu etwas Gleichgültigem. Hegesias ward Peisithanatos beigenannt und ihm zu Alexandria das Lehren verboten, weil er durch seine Lehre Viele zum Selbstmorde führte [4]). Von Annikeris heisst es nur, er sei ein Epikuräer geworden, und derselbe war bemüht, die mit Sittlichkeit und Staat, ja mit dem Leben in schroffsten Widerspruch getretene Lehre jenen wieder zu accomodiren [5]).

1) Plut. de curios. 2. Diog. Laert. II, §. 65. Vergl. über ihn Xen. mem. II, 1. (1.). ib. 1, 2. (60.). (Er liess sich wie die Sophisten von seinen Schülern bezahlen). Aristot. met. Γ, 2 nenut ihn Sophist. Er wusste sich im Ueberfluss und Mangel gleich gut zu behaben, daher Plato zu ihm sagte (Diog. Laert. II, §. 67.): *Dir allein ist gegeben Herrenkleid und Bettlerlumpen zu tragen.* Es werden noch viele Anekdoten angeführt von seinem glücklichen Gleichmuthe (Cf. Diog. Laert. l. c. ss.). Horat. ep. I, 1. v. 18.: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res non me rebus subjungere conor.* Nach Einigen hat er Schriftliches hinterlassen, nach anderen nicht (Diog. Laert. II, §. 84. Menag. ad l.). Auf Euseb. praep. ev. XIV, 18. und andere Gründe gestützt sucht Ritter zu zeigen: *dass die Ansicht des Aristipp erst später in eine zusammenhangende Form gebracht worden ist.* Ein jüngerer Aristipp, Sohn der Arete der Tochter des älteren Ar., soll die kyrenaische Lehre ausgebildet haben. — Sext. Emp. adv. math. VII, 11. sagt: *Es scheinen aber nach Einigen auch die von Kyrene allein den ethischen Theil* (der Philosophie) *zu umfassen, den physischen und logischen aber zu verachten, als nichts beitragend zum glücklich leben. Jedoch haben gegen diese Einige desshalb opponiren zu können geglaubt, weil sie die Ethik theilen in den Theil über das zu Wählende und das zu Fliehende, und in den über die Affecten* (περὶ τῶν παθῶν), *und ferner in den über die Handlungen, und noch in den über die Ursachen und endlich in den über die Beweise* (περὶ τῶν πίστεων). *Hierin nämlich, sagen sie, ist der Theil über die Ursachen aus dem physischen Theile* (der Philosophie, nämlich aller, da man in jeder drei Theile Ethik, Physik und Logik unterschied); *der aber über die Beweise aus dem logischen.* Cf. Diog. Laert. II, §. 92. Senec. ep. 89.

2) Ueber die Lehre des Aristipp vergl. Diog. Laert. II, §. 65—105. vornehmlich aber Sext. Emp. adv. math. VII, 191—201. (über die Kyrenaiker im Allgemeinen): *Die Kyrenaiker sagen, Kriterien seien die Affectionen* (πάθη — Empfindungen) *und sie allein würden wahrgenommen und seien untrügerisch. Von demjenigen aber, welches die Affectionen bewirke, sei nichts wahrnehmbar und untrügerisch. — — So dass wir den Dingen gemeinsame Namen geben, aber besondere* (jeder eine andere) *Affectionen haben. — Von den Affectionen sind einige angenehm, andere schmerzhaft, andere mitten inne. Und die schmerzhaften, sagen sie, seien schlecht, deren Ende der Schmerz; die angenehmen gut, deren Ende untrüglich ist, die Lust* (ἡδονή); *die mittenninneliegenden weder schlecht noch gut, deren Ende das weder gute noch schlechte, eine Affection mitten inne zwischen Lust und Schmerz. Also alles Seienden Kriterien und Ende* (Zwecke) *sind die Affectionen* (Empfindungen). *Wir leben, sagen sie, diesen folgend, uns haltend an Deutlichkeit und Wohlverhalten. Der Deutlichkeit in Bezug auf die andern Affectionen, dem Wohlverhalten in Bezug auf die Lust.* — Cf. Sext. Emp. adv. math. VI, 53. Aelian. v. h. XIV, 6. Athen. XII, 63. p. 544. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 4; de cupid. divit. 3; adv. Colot. 24. Cic. acad. II, 7. 46.

3) Cf. Diog. Laert. II, §. 86. 97—98. 100—102. 116. Plut. adv. Stoic. 31. Cic. de nat. DD. I, 1. 23. 42. — Unter seinen Schülern wird genannt Bion Borysthenites c. 250 v. Chr. u. Euemeros (Cic. de nat. DD. I, 22. Plut. adv. Stoic. XIV, p. 77. de Isid. et Osir. T. VII, p. 420. ed. Reiske. Sext. Emp. adv. math. IX, 17. 51. 55. Diog. Laert. II, §. 97. IV, §. 46—58. — Fragm. des Werkes von Euemeros: ἱερὰ ἀναγραφή in Diod. Sic. bibl. hist. ed. Wesseling. T. II, p. 633. und in Ennii fragm. (ins Lat. übersetzt) ed. Hessel.

4) Cf. Diog. Laert. II, §. 86. 93—96. Cic. Tusc. I, 34. Val. Max. VIII, 9. Plut. de am. prol. 5.

5) Cf. Suid. s. v. *Ἀντίκειρις*. Clem. Alex. Strom. II, p. 417. Diog. Laert. II, §. 96. 97.

§. 93. *Die Kyniker.*

Ge. Gottfr. Richteri Diss. de Cynicis. Lips. 1701. 4. — Joh. Ge. Meuschenii Disp. de Cynicis. Kilon. 1703. 4. — Christ. Glieb. Joecher Progr. de Cynicis nulla re teneri volentibus. Lips. 1743. 4. — Fr. Mentzii Progr. de Cynismo nec philosopho nec homine digno. Lips. 1744. 4.

Gottlob Lud. Richter Diss. de vita, moribus et placitis Antisthenis Cynici. Jen. 1724. 4. — Lud. Chr. Crellii Progr. de Antisthene Cynico. Lips. 1728. 8.

F. A. Grimaldi la vita di Diogene Cynico. Nap. 1777. 8. — Chph. Mart. Wieland *Σωκράτης μαινόμενος* oder Dialogen des Diogenes v. Sinope. Lpzg. 1770 u. in s. Werken. — Fried. Mentzii Diss. de fastu philosophico, virtutis colore infucato, in imagine Diogenis Cynici. Lips. 1712. 4. — Jo. Mart. Barkhusii Apologeticum, quo Diogenem Cynicum a crimine et stultitiae et imprudentiae expeditum sistit. Regiom. 1727. 4. — C. F. Heinrich über die Erzählung des Lucian (de hist. conscr. c. 3.) vor dem Fasse des Diogenes; vor dem Kieler Lectionsverzeichniss 1806. 4.

Während die Kyrenaiker die Unabhängigkeit der subjectiven Persönlichkeit dadurch erstrebten, dass sie in allen Verhältnissen eine Quelle des Genusses suchten, meinten die Kyniker denselben Zweck vielmehr dadurch zu erreichen, dass sie alle Beziehungen auf andere Gegenstände auf ein Minimum zu reduciren suchten. Sie suchten die Unabhängigkeit in der Bedürfnisslosigkeit. In beiden Richtungen macht sich die Freiheit des Geistes gelten, bei den Kyrenaikern durch die Bemächtigung, bei den Kynikern durch die Verachtung alles dessen, was dem Subject gegenständlich ist. Nur in ihrem Behaben gegen andere Persönlichkeiten, welche einen nicht zu bewältigenden Inhalt darbieten, haben auch die Kyrenaiker sich ausschliesslich verhalten. Der Stifter der kynischen Schule war Antisthenes, ein Schüler des Gorgias und Freund des Sokrates, ein Athener von einer thrakischen Mutter, niederer Herkunft. Nach des Sokrates Tode lehrte er im Gymnasium Kynosarges, daher seine Schule den Namen der kynischen erhielt, oder von ihrer Lebensweise [1]). Er trug sich wie ein Bettler und lehrte *göttlich sei es, Nichts zu bedürfen; dem Göttlichen am nächsten komme es, so wenig als möglich*

zu bedürfen. Die Tugend genüge sich selbst und bedürfe nur sokratischer Stärke. Der Weise begnüge sich mit sich selbst u. s. w.[2]). Noch weiter in dem Verschmähen aller Bedürfnisse ging Diogenes von Sinope, der *Hund* beigenannte. In Bettlertracht trieb er sich umher, hauste in einer Tonne oder gewöhnlich in der Stoa des Jupiter zu Athen. Es werden von seinem Leben und seinem Witze viele Anekdoten erzählt[3]). Zu wahrhaft hündischer Unverschämtheit sanken die spätern Kyniker herab, welche aller Bildung entbehrten, und nur durch Schmutz und Frechheit sich auszeichneten[4]). — Die Kyniker erhielten eine würdigere Fortbildung durch die Stoiker, so wie die Kyrenaiker durch die Epikureer.

1) Cf. Diog. Laert. VI, §. 1—20. Xenoph. mem. III, 11, (17). Er soll auch Verschiedenes geschrieben haben. Diog. Laert. II, §. 15—18. Cic. ad Att. XII, 38. de nat. DD. I, 13. Vergl. Lobeck Aglaoph. p. 159.; Welcker Rhein. Mus. S. 592 f. Die zwei ihm noch zugeschriebenen Reden in Orat. graec. ed. Reiske T. VIII, p. 52 s. — Sokrates sagte zu ihm: *Durch das Loch deines Mantels erblicke ich deine Eitelkeit.* Diog. Laert. VI, §. 8.; II, §. 36. Damit ist die ganze kynische Schule charakterisirt. Der wahrhaft freie Mensch ist gegen die Aeusserlichkeiten des Lebens gleichgültig, aber er verachtet sie nicht und sucht sich so wenig durch Pracht wie durch Bettelhaftigkeit auszuzeichnen.

2) Diog. Laert. VI, §. 104. 105. 11—12. Cf. ib. VI, 1 - 20. Schol. in Hom. Il. O, 123 ed. Bekk. Xenoph. symp. 4 (41 s.). 8 (5). Stob. Serm. XIX, 65.: *Die Vergnügungen nach der Arbeit, nicht die vor der Arbeit sind zu erstreben.* — Aristot. met. Δ, 29. (p. 1024, b, 32.) *Daher meinte Antisthenes thöricht, nichts könne gesagt werden, als mit dem eigenthümlichen Begriffe Eins von Einem; woraus folgte, dass man nicht widersprechen könne, fast nicht einmal lügen.* Ib. H, 3 (p. 1043, b, 24.) Top. I, 11. Stob. serm. LXXXII, 8. Cic. de nat. DD. I, 13. Clem. Alex. strom. V, p. 601. Tzetz. chil. VII, 605 ss.

3) Diog. Laert. VI, §. 20—82. Platon soll ihn den *rasenden Sokrates* genannt haben. Ael. v. h. XIV, 33. Angebliche Briefe in der Briefsammlung von Aldus Manutius (Genev. 1606), 22 andre in Boissonade's Notice des lettres inedites de Diog. etc. in den notices et extraits des Mnspts de la bibl. du roi T. X. P. II, p. 122 fg.

4) Krates und seine Frau Hipparchia werden noch gerühmt. Cf. Diog. Laert. VI, §. 85—94. §. 96—99. — Als andere sokratische Schulen werden noch genannt: die elische, von Phädon, einem Freunde des Sokrates gestiftet, und aus ihr hervorgegangen die eretrische von Menedemos von Eretria gestiftet. Dieser lehrte Eine Tugend und Ein Gutes, ähnlich den Megarikern. Cf. Diog. Laert. II, §. 125 ss. Plut. de virt. mor. 2. Cic. qu. acad. II, 42. Simpl. in phys. Aristot. f. 20, a.

F. Platon und die Akademiker.

§. 94. *Platon.*

Alle Ausgaben der Werke und einzelner Schriften des Pl. anzugeben würde zu weit führen. Die wichtigste alte Ausgabe ist die von Stephanus (Par. 1578. 3 TT. fol.), deren Seitenzahlen in den meisten neuern Ausgaben citirt sind. Die lat. Uebersetzung von Ficinus ist häufig dem griech. Texte beigedruckt. Die wichtigsten neuern Ausgaben der Werke sind die Bipontiner, die von Stallbaum, Ast, Bekker, Schneider, Cousin. Deutsche Uebersetzungen der Werke sind v. Kleuker, vorzüglich aber v. Schleiermacher (unvollendet). — Cf. Tiedemann Argumenta dialogorum Platonis (Bd. XII. der Bipont. Ausg.). Guil. v. Heusde Specimen criticum in Platonem; acc. Wyttenbachii epistola ad auctorem. Lugd. Bat. 1803. 8. Platons Werke einzeln erklärt u. in ihrem Zusammenhange dargestellt v. Aug. Arnold. Berl., Pos. u. Bromb. 1835. 1836. 8.

Leben und Schriften: (Quellen: Diog. Laert. III. — Hesychii Miles. — Olympiodori-Suidae vit. Plat. Zusamm. in Fischers Ausg. des Euthyphro u. s. w. S. 41 ff. n. d. 3. Ausg.). Mars. Ficini vita Platonis vor dessen Uebers. des Plato. — Anonymi vita Platonis ex cod. Vindob. In der Bibl. der alten Lit. u. Kunst, St. 5. — Remarks on the Life and Writings of Plato, with answer to the principal objections against him, and a general view of his Dialogues, Edimb. 1760. 8. (Deutsch: Entwurf v. Plato's Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter, a. d. Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen v. K. Morgenstern, Lpzg. 1797. 8. — Tennemanns System s. im Folg. — Fried. Ast, Platons Leben u. Schriften. Ein Versuch etc. als Einleitung in das Studium des Platon. Lpzg. 1816. 8. — Ferd. Delbrück Platon. Eine Rede. Bonn 1819. 8. — Joseph Socher über Platons Schriften. München, 1820. 8. — James Geddes Essay on the composition and manner of writing of the Ancients, particularly Plato. Glasg. 1748. 8. Deutsch in der Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften u. freien Künste. III. B. II. St. IV. B. 1. 2. St. — Jo. Guil. Jani Diss. de institutione Platonis. Viteb. 1706. De peregrinatione Platonis ib. eod. — Chph. Ritter de praeceptoribus Platonis. Gryphisw. 1707. 4. — Aug. Böckh progr. de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berol. 1811. 4. — Salomon de Platonis quae vulgo feruntur epistolis. Berol. 1835.

System: Joh. Bapt. Bernardi Seminarium philosophiae Platonis. Venet. 1599—1605. III Voll. fol. — Rud. Goclenii idea philosophiae Platonicae. Marb. 1612. 8. — Lud. Morainvilliere Examen philosophiae Platonicae. 1659. 8. — Sam. Parker a free and impartial censure of Platonic philosophy. Lond. 1666. 4. — W. G. Tennemann System der plat. Phil. Leipz. 1792—95. 4 Bde. 8. — Jo. Jac. Wagner Wörterbuch der plat. Philosophie. Götting. 1799. 8. (nebst e. Abrisse der Philosophie des Plato). — Joh. Fred. Herbart de Platonici systematis fundamento. Gott. 1805. 8. Vergl. mit s. Lehrbuch zur Einl. in d. Philosoph. II. Aflg. IV. Abschn. 4. Cap. — Th. Gaisford lectiones Platonis e membr. Bodlej. Ox. 1820. 8. — Phil. Guil. von Heusde initia philosophiae Platonicae. II Vol. Ultraj. 1827. 31. 8. — (J. J. Engels Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus den platonischen Dialogen zu entwickeln. Berl. 1780. 8.).

Methode: Jo. Jac. Nast progr. de methodo Platonis Philosophiam tradendi dialogica. Stuttg. 1787. 4. u. in seinen opusc. lat. P. II. Tubing. 1821. — Jo. Aug. Goerenz progr. de dialogistica arte Pla-

tonis. Viteb. 1794. 4. — Groen van Prinsterer Platonica prosopographia. Lugd. B. 1823. 4. — Henr. Phil. Conr. Henke de philosophia mythica, Platonis inprimis, observationes variae. Helmst. 1776. 4. — Jo. Aug. Eberhard, Abhandlg. über den Zweck der Philosophie u. über die Mythen des Plato in s. vermischten Schriften. Hal. 1788. 8. — Jo. Chr. Hüttner de mythis Platonis. Lips. 1788. 4. — Garnier Mémoire de l'usage que Platon a fait des fables, in den Mém. de l'Acad. des Insc. T. XXXII. p. 164 fg. Deutsch in Hissmann's Magazin III. S. 341 fg. — M. Marx. Die platonischen Mythen, Abhandlg. in der Eleutheria oder Freiburger literar. Blätter, herausgeg. v. Ehrhardt I B. II. u. III. Hft. Freib. 1819. 8.

Dialektik: Aug. Magn. Kraft de notione philosophiae in Platonis ἐρασταῖς. Lips. 1786. 4. — Glob. Ernst Schulze de summo secundum Platonem philosophiae fine. Helmst. 1789. 4. — Joh. Fr. Dammann Diss. I et II de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmst. 1792. 4. — Scipionis Agnelli disceptationes de ideis Platonis. Venet. 1615. 4. — Car. Joach. Sibeth Diss. de ideis Platonicis. Rostoch. 1720. 4. — Jac. Bruckeri Diss. de convenientia numerorum Pythagoricorum cum ideis Platonis, in seinen Miscellan. hist. philos. p. 56 fg. — Glob. Ern. Schulze Diss. philosophico-historica de ideis Platonis. Viteb. 1786. 4. — Fried. Vict. Lebr. Plessing. Abhandlung über d. Ideen des Plato, in wiefern sie sowohl immaterielle Substanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen — in Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. III Bd. S. 110. — Theoph. Fähse Diss. de ideis Platonis. Lips. 1795. 4. — De Schanz, de ideis Platonicis. Lund. 1795. 4. — Frid. Adolph Trendelenburg Platonis de Ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lips. 1826. 8. — Henr. Richteri de ideis Platonis libellus. Lips. 1827. 8. — L. Wienbarg de primitivo Idearum Platonicarum sensu. Altonae 1829. 8. — Joh. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlang. 1761. 4. — Gustav. Pinzger de numero Platonis. Vratisl. 1821. — C. E. Chr. Schneider de numero Platonis Commentatt. II. quar. prior novam ejus explicationem continet, poster. alior. de eo opinionem recenset. Vratisl. 1821. 8. — J. J. Fries Platons Zahl de rep. V, 8. p. 546. St. Eine Vermuthung. Heidelb. 1823. 8. — Arn. Ruge, die platon. Aesthetik. Halle 1832. 8.

Physik: Diet. Tiedemann, de materia quid visum sit Platoni, in Nov. biblioth. phil. et crit. Vol. I. Fasc. I. Gott. 1782. — Chr. Meiners Betrachtung über d. Griechen, d. Zeitalter des Plato, über d. Timaeus dieses Philosophen u. dess. Hypothese von der Weltseele im 1. Bd. seiner vermischten Schriften. Leips. 1775. 8. — Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon von Böckh im III. Bd. der Studien von Daub und Creuzer. S. 26. — (Aug. Böckh) Progr. de platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelb. 1809. 4. u. de platonico systemate coelestium globorum et de vera indole Astronomiae Philolaicae ib. 1810. 4. — Vergl. die Commentare und Uebersetzungen des Timaeos (z. B. Plato's Timaeos, nach Inhalt u. Zweck mit erläuternden Anmerkungen v. Lud. Hörstel. Braunschweig 1795. 8. u. Plato's Timaeus, eine ächte Urkunde wahrer Physik, übers. u. erläutert v. K. Jos. Windischmann. Hademar 1804. 8.).

Ethik: Chrys. Javelli Dispositio moralis philosophiae Platonicae. Venet. 1536. 4. und Dispositio philosophiae civilis ad mentem Platonis. Venet. 1536. 4. — Magn. Dan. Omeisii ethica Platonica. Altdorf. 1696. 8. — Fr. Aug. Lud. Adolph. Grotefend Commentatio in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur etc. Gotting. 1820. 4.

(Preisschr.). — Joh. Sleidani summa doctrina Platonis de republica et de legibus. Argentor. 1548. 8. — Joh. Jac. Leibnitii Diss. Respublica Platonis. Lips. 1776. 4. — Joh. Zentgravii Specimen doctrinae juris naturae secundum disciplinam Platonicam. Argent. 1679. 4. — Car. Morgenstern de Platonis republica commentationes tres. Hal. 1794. 8. — Joh. Lud. Guil. de Geer (praes. v. Heusde) Diatribe in politices Platonicae principia. Ultraj. 1810. 8. — Fr. Köppen, Politik nach platon. Grundsätzen. Leipz. 1818. 8. — Gustav. Pinzger de iis, quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit. Lips. 1822. 8. — Alex. Kapp, Platon's Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen u. als Staatspädagogik. Oder dessen praktische Philosophie. Aus den Quellen dargestellt. Minden 1833. 8. — — Chph. Meiners Abhandl. über die Natur der Seele, eine platonische Allegorie (nach Phädrus), im 1. Bd. seiner vermischten Schriften, S. 120. u. ff. — Carl Leonh. Reinhold's Abhandl. über die rationale Psychologie des Plato, im 1. Bde. seiner Briefe über die Kantische Philosophie. Br. XI. — Em. Gf. Lilie Platonis sententia de natura animi. Gotting. 1790. 8. — Chr. Ern. de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Gotting. 1749. 8. — Moses Mendelsohn's Phädon. Berl. 1767. 8.; IV. Aufl. 1776. 8. — Dan. Wyttenbach, S. die Schrift oben S. 32. — W. G. Tennemann's Lehren u. Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit. Jena, 1791. 8. — Gust. Fried. Wiggers examen argumentor. Platonis pro immortalitate animi humani. Rost. 1803. 4. — Franc. Pettavel de argumentis, quibus apud Platonem animorum immortalitas defenditur. Disput. acad. Berol. 1815. 4. — Platon's Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert u. beurtheilt v. Kuhnhardt. Lübeck 1817. 8. — Vrgl. die Commentare über den Phädon (z. B. J. Ch. Gottleberi animadversiones ad Platonis Phaedonem et Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones Socraticas de animi immortalitate. Lips. 1771. 8. — Fr. Aug. Wolf zu Plato's Phädo. Berl. 1811. 4.). — — Mars. Ficini theologia Platonica. Florent. 1482. fol. — Es. Pufendorfii Diss. de theologia Platonis. Lips 1653. 4. — Joh. Fried. Wucherer Diss. II. de defectibus theologiae Platonis. Jen. 1706. 4. — Ogilvie the theology of Plato compared with the principles of oriental and grecian philosophes. Lond. 1793. 8. — Diet. Tiedemann über Plato's Begriffe v. d. Gottheit, in den Mém. de la Soc. d'Antiquit. de Cassel. T. I.; vergl. Geist der spec. Philos. B. II. S. 114 folg. — Wilh. Glieb. Tennemann über den göttlichen Verstand, in Paulus Memorabilien I. St. 2 Abtheil. — Balth. Stolberg Diss. de λόγῳ et νῷ Platonis. Viteb. 1676. 4. — Jo. Ge. Arn. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo, a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — Car. Fried. Stäudlin Progr. de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et christiana cognatione. Gotting. 1819. 4. (S. Gött. gel. Anz. St. 95. 1819.). — Lud. Hörstel Platonis doctrina de deo e dialogis ejus etc. Lips. 1814. 8.

Platon, ein Athener, geb. 430 oder 429 v. Chr.[1]), hiess eigentlich Aristokles und stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter[2]). Dennoch widmete er sich den Staatsgeschäften nicht, sondern einzig der Wissenschaft. Bei der Zerrüttung des Staates konnte ein rechtschaffner und philosophisch gesinnter Mann weder Ehre noch Erfolg von der Thätigkeit als Staatsmann erwarten[3]). Platon be-

schäftigte sich in seiner Jugend mit poetischen Versuchen [4]), vorzüglich aber mit dem Studium der früheren Philosophen, namentlich der Lehre des Herakleit [5]), und wurde in seinem 20 Jahre mit Sokrates bekannt, mit dem er bis zu dessen Tode in Umgang blieb [6]). Von seiner Verehrung gegen Sokrates legen alle seine Schriften Zeugniss ab [7]). Er ging nach dem Tode des Sokrates mit andern Freunden desselben auf einige Zeit nach Megara (§. 90.) [8]) und dann auf Reisen. In Italien soll er mit der pythagoräischen Philosophie näher bekannt geworden sein und in Sikilien mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysios des älteren, in freundschaftlichen Verkehr getreten sein [9]). Nach Athen zurückgekehrt, trat er als Lehrer in der Akademie auf, welche ein Hain (Promenade) zu Ehren des Akademos war und in welcher sich ein Gymnasium befand [10]). Er soll später eine zweite Reise nach Syrakus gemacht haben, wo indess Dionysios der jüngere zur Herrschaft gekommen war, den Platon bilden sollte. Platons und Dions Pläne scheiterten und auch eine dritte Reise nach Syrakus war erfolglos [11]). Platon hat viele, uns grösstentheils noch erhaltene Werke geschrieben [12]) und starb 349 v. Chr. [13]).

1) Ol. 87, 4. Cf. Diog. Laert. III, §. 3. Athen. V, 57. (217).

2) Cf. Sext. Emp. adv. math. I, 258. Diog. Laert. III, §. 1. 4. Menag. ad l. — Er leitete seinen Ursprung von Kodros und Solon ab.

3) De rep. p. 520 ss.

4) Diog. Laert. III, §. 5. Aelian. v. h. u. a.

5) Aristot. met. *A*, 6.

6) Diog. Laert. III, §. 6. 35. 38. Cf. Xenoph. mem. III, 6 (1).

7) S. Anm. 12.

8) Diog. Laert. II, §. 106. III, §. 6.

9) Er soll zu Kyrene in Afrika unter Anleitung des Theodoros sich mit Mathematik beschäftigt haben (Diog. Laert. III, §. 6.); auch in Aegypten gewesen sein (Diog. Laert. l. c. Cic. de fin. V, 29. Strabo XVII, 1.), Phönikien, Palästina u. s. w. (Clem. Alex. protr. p. 46.; Lact. div. inst. IV, 2.; vit. Anon. et Olymp.). Von seinem Aufenthalte bei den Pythag. in Italien Diog. Laert. l. c. Cic. l. c.; Tusc. I, 17.; de senect. 12. Von den Verhältnissen mit Dion in Sikilien zeugen die (unechten) Briefe des Platon. Cf. Diog. Laert. III, §. 18 ss. Athen. XI, 116. p. 507. Diod. Sic. XV, 7.

10) Diog. Laert. III, §. 7. 20.

11) Plat. epist. VII, p. 324 ss. ep. III, p. 316 ss.

12) Ueber die Aechtheit der einzelnen platon. Schriften hat man schon in älterer, mehr noch in neuerer Zeit gestritten. Es lässt sich auf diesem Gebiete ins Unendliche hin- und herreden, das einzige wahre Kriterium ist die Einheit der platonischen Lehre in sich selbst. Was als Organ zum lebendigen Ganzen gehört ist echt platonisch, was nicht also sich anschliesst ist unplatonisch, es mag jenes und dieses stehen wo es will, von Platon geschrieben sein oder nicht. Eine Philosophie ist kein Conglomerat von Meinungen und Einfällen. Man hat auch gesucht die Werke in eine seinem Leben entsprechende und seine Entwicklung ausdrückende Reihenfolge zu bringen; auch eine gleichgültige Arbeit, wo das innere Zeugniss entscheidend ist. Wie das System, so schliesst sich auch die Entwicklung des Geistes zum Ganzen zusammen, auf dessen Darstellung Aeusserlichkeiten fördernd und hemmend einwirken können, aber ohne je auf den Inhalt von Einfluss zu sein. Im Reiche des Gedankens ist die zeitliche Forma bgestreift und damit alle Aeusserlichkeit. Die Rose wird vom Sonnenscheine gezeitigt, vom Sturme geknickt, aber niemals bewirken Sturm und Sonnenschein, dass die Rose Nelken trüge, oder erst blühte, dann Knospen triebe. Abgeschmackt ist die Meinung, die platon. Dialogen enthielten nur exoterische Philosophie (cf. Tennemann Gesch. d. Ph. Bd. II, S. 205 f. Krug Gesch. d. Ph. a. Z. S. 210. — Ueber die ἄγραφα δόγματα und διαιρέσεις, welche Aristoteles erwähnt s. Ritter Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 179 f.). Man preist die platonische Darstellungsweise als schön; wo Platon wahrhaft philosophisch wird, da ist er auch abstrus; man findet Gedanken statt der geläufigen Vorstellungen, welches der unphilosophischen Menge nicht zusagt. Die Uebergänge von der Vorstellung zum Gedanken sind oft langweilig und weitschweifig; für uns, die wir an das abstracte Denken gewöhnt sind, werden zu viele Beispiele beigebracht. Der Grund zur dialogischen Form ist ein tieferer als der des gefälligen, gewinnenden Aeussern (s. folg. §.). Es ist auch eigentlich immer nur Ein Sprechender, der andere sagt nur Nein und Ja. Der Sprechende ist gewöhnlich Sokrates, in dessen Geiste und Sinn Platon philosophirt hat; aber nicht immer, in den rein dialektischen Dialogen Parmenides und Sophist, sind es Eleaten, die berühmten Dialektiker. Man kann aus den platon. Dialogen die Philosophie des Sokrates nicht entnehmen, weil es eben nur Platon ist, der durch den Mund des Sokrates redet; der Sokratismus ist überhaupt keine Philosophie, er ist diese erst geworden durch Platon. Allerdings poëtisirt Platon häufig, das ist aber kein Vorzug, sondern ein Mangel, ein Surrogat den Gedanken ins Bewusstsein zu bringen, den Platon als solchen nicht auszusprechen vermag (vergl. d. Folg.). Kein philosophischer Schriftsteller ist mehr missverstanden worden, als Platon. Gewöhnlich werden nur Vorstellungen aus den platonischen Schriften aufgenommen und allerlei Meinungen dahineingelegt. Das wahrhaft Philosophische, welches gewöhnlich als dialektische Entwicklung der Lehre früherer Philosophen, der Eleaten, der Herakleiteer und Pythagoräer auftritt, wird entweder als einseitige Polemik (Aufzeigen von Widersprüchen, aus denen die Nichtigkeit folgen soll, — während in Wahrheit jene Lehren zu Momenten der platonischen Philosophie gemacht werden), oder gar als (unwürdige) Spielerei genommen (vergl. d. Folg.). Wenn spätere Philosophen, wie die Neuplatoniker, ihre eigene Philosophie in der des Platon nachgewiesen haben, so ist dieses nicht sowohl ein Verkennen des Platon, als des historischen Unterschiedes der Entwicklungstufen in der Philosophie; eben so lässt sich jede folgende Philosophie mit Recht schon in jeder frühern Philosophie aufzeigen (vergl. §. 9.). Man muss sich wohl hüten jeden Ausspruch des Platon für eine Beweisstelle für seine Lehre zu nehmen, oder

gar daran eigene Schlüsse vermeintlich im platonischen Geiste zu knüpfen. Platon geht oft von geläufigen, einseitigen Vorstellungen aus, um durch sie, ihre Erkenntniss (dessen was ihre Wahrheit ist), zum Höheren zu gelangen; oder erhebt Abstractionen, welche erst im Laufe der Untersuchung als in Eins sich begreifend dargestellt werden sollen, zu Vorstellungen, dass es den Anschein hat, als wären diese das Wesentliche seiner Lehre. (Beispiel ist namentlich der Timäos und de rep. s. d. Folg.). Cf. §. 96, 1.

13) Ol. 108, 2. Cf. Diog. Laert. V, §. 9. Athen. V, 57. p. 217. Cic. de senect. 5.

§. 95. *Fortsetzung.*

Platon von Jugend her ein Genosse geworden zuerst den Herakleitischen Lehren, dass alles sinnlich wahrnehmbare immer im Flusse sei und über sie eine Wissenschaft es nicht gebe, nahm dieses auch späterhin noch also an. Da aber Sokrates mit dem Ethischen sich beschäftigte, mit der ganzen Natur aber nicht, in jenem jedoch das Allgemeine suchte, und zuerst die Erkenntniss auf Bestimmungen richtete, so nahm ihm beistimmend Platon eben desshalb an, diess (das Richten der Erkenntniss auf Bestimmungen) ***beziehe sich auf anderes und nicht auf etwas von dem sinnlich wahrnehmbaren; denn es sei unmöglich eine allgemeine Bestimmung über etwas sinnlich wahrnehmbares, welches sich fortwährend verändere, zu geben. Derselbe nun nannte derartige Seiende Ideen, das sinnlich wahrnehmbare aber sei ausser jenen und werde alles nach ihnen genannt, denn die gleichbenannten Vielen seien nach Theilnahme an den Arten*** (εἴδη)[1]. Platon hat zuerst von der Idee gesprochen, welches von den Alten auch so ausgedrückt wird, er habe zur Physik und Ethik als dritten Theil der Philosophie die Dialektik hinzugefügt[2]. Dem Platon ist die Dialektik nichts anderes als die Wissenschaft von der Idee, d. h. vom Sein und Geanken. — ***Die Vernunft fasst Gedanken, indem sie mittels des Vermögens der Dialektik, Voraussetzungen macht, nicht Anfänge*** (wie die Mathematik, die nicht weiter erörtert werden), ***sondern wirklich Voraussetzungen, als Aufsteigungen und Anläufe, damit sie bis zum Voraussetzungslosen bei den Anfang des Alls gelangend, ihn ergreife,***

und wieder haltend an dem an jenem Haftenden wiederum so bis zum Ende herabsteige, dabei durchaus keines sinnlich Wahrnehmbaren sich bedienend, sondern der Arten selbst, durch sie zu ihnen, zu den Arten endlich gelange[3]). — *Der Dialektiker ist der, welcher den Grund der Wesenheit* (λόγον οὐσίας) *fasst*[4]). — *Es gehört ferner für die dialektische Wissenschaft: das Unterscheiden nach Gattungen und weder diese Art für eine andere halten, noch welche eine andere ist, für diese. Der also dieses zu thun im Stande ist, bemerkt geschickt Eine Idee durch viele, indem jegliches als Eins getrennt ist, überall hin ausgebreitet, und viele* (Ideen) *verschiedene von einander von Einer äusserlich umfasst, und Eine wiederum durch viele völlige in Eins verbunden, und viele* (Ideen) *durchaus getrennt. Dies aber ist Wissen: wie jegliches Gemeinschaft eingehen kann und wie nicht, nach Gattung Unterscheiden. Dieses Dialektische kommt keinem andern zu, als dem rein und recht Philosophirenden* [5]). — *Der Dialektiker ist der, welcher fähig ist zu sehen, was in Eins und in Vieles gewachsen ist*[6]). — Da nun nach Platon *Gedanke und Rede dasselbe sind, der Gedanke das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme geschieht*[7]); — so ist ihm ferner der *Dialektiker der, welcher zu fragen und zu antworten versteht*[8]), und dass Platon seine eigenen Schriften in Gesprächsform geschrieben, hat daher den tiefen Grund, dass er damit die wahre Methode des Vortrags der Philosophie gefunden zu haben glaubt, wie ihm denn auch lange Reden und Schriften unzweckmässig als blosse Spielerei erschienen gegen die mündliche Unterredung über wissenschaftliche Gegenstände [9]). — Platon hat im Gebiete des Wissens und dessen, was sich für solches ausgibt unterschieden: Wissenschaft (ἐπιστήμη), Erkenntniss (διάνοια), Glauben (πίστις) und Wahrscheinlichkeit (εἰκασία), und die letzten beiden: Meinung (δόξα), die ersten beiden: Verständniss (νόησις) genannt. *Die Meinung*, sagt er, *bezieht sich auf das Werden* (γένεσις), *die Verständniss auf die Wesenheit* (οὐσία), *und wie sich verhält Wesenheit zum Werden, so verhält sich Verständniss zu Meinung, Wissen-*

schaft zu Glauben und Erkenntniss zu Wahrscheinlichkeit[10]). Von der Philosophie sagt er, *ein grösseres Gut als sie von Gott als Geschenk dem sterblichen Geschlechte gegeben, sei weder gekommen, noch werde es je kommen*[11]). Das Verhältniss der Philosophen zu den übrigen Menschen und zur Wahrheit schildert Platon in einem schönen Bilde[12]). Alles Erkennen ist dem Platon nicht Hineinkommen eines noch nicht in ihr Gewesenen in die Seele, sondern ins Bewusstsein Bringen des im Geiste Vorhandenen, was er durch die Vorstellung der Erinnerung ausdrückt[13]).

1) Aristot. met. *A*, 6. ab init. Man sieht schon hier, dass die Ideen Allgemeinheiten, aber nicht etwa bloss Gattungsbegriffe; es werden Ideen wie: Sein, Nichtsein, Eins, Viele, Dasselbe, Anderes abgehandelt, und zwar diese in den reinsten dialektischen Untersuchungen (Logik). Die Idee ist so a) im abstracten Denken; b) in ihrer Erscheinung als Natur; c) in ihrer Erscheinung als sittliches Dasein, als Geist. Aber diese drei werden nicht bestimmt (systematisch) gesondert.

2) Cic. acad. 1, 5. Attic. ap. Euseb. praep. ev. XI, 2. Apulej. de doctr. Plat. I, p. 8. ed. Elmenh. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 16. Aristot. top. I, 14.; anal. post. 1, 33 fine. In den Schriften des Platon ist keine solche Eintheilung streng durchgeführt, wohl aber sind einige Dialoge vorherrschend dialektisch, andre naturphilosophisch, andre ethisch. Cf. Anm. 1. u. d. Folg. Dialektik ist hier gebraucht als besonderer Theil der Wiss., nicht als das was sie eigentlich ist: Methode, indem in der Wiss. Dialektik die reine Bewegung des (abstracten) Gedankens dargestellt wird, was später Logik genannt worden. Die Dialektik als Methode findet auf die Natur nur mangelhaft Anwendung cf. Phileb. p. 59. Tim. p. 27. 29. 37 ss., weil die Natur das Veränderliche ist; diess gilt nicht von der Ethik, welche das Sittliche, damit Ewiges, zum Gegenstande hat.

3) Plat. rep. p. 511.

4) Plat. rep. p. 534.

5) Plat. Soph. p. 253.

6) Plat. Phaedr. p. 266. Ueber den Unterschied der platon. Dialektik von der frühern s.

7) Plat. Soph. p. 263.

8) Plat. Kratyl. p. 390.

9) Cf. Plat. Phaedr. fine. Wo Platon recht wissenschaftlich wird, da spielt der Antwortende nur noch den, welcher ja sagt. Diess ist kein Mangel, sondern ein Vorzug; der Dialog geht über zur wahrhaft wissenschaftlichen Darstellung, und hat (die Eierschale auf dem Haupte des Dioskuren) nur noch äusserlich das Zeichen seines Ursprungs beibehalten, das Wesentliche echter Methode offenbarend: Darstellung des Gedankens nach seiner innern Nothwendigkeit, seinem eigenen Entwicklungstriebe.

10) Plat. rep. p. 534. Ueber die Meinung cf. Conv. p. 202. Wie man aus ihr zur Wissenschaft komme Soph. p. 230. Theaet. p. 155. de rep. p. 523 s. — Nach dem Mitgetheilten ist offenbar, warum dem Platon die

Dialektik diese Verhältniss zu den andern gewöhnlich so genannten Wissenschaften hat, dass sie dieselben beaufsichtigt, ihnen ihren Werth gibt, das Wissen über sie selbst enthält. Eine Stellung, in welcher sich die Philos. immer mehr geltend gemacht hat. Cf. Plat. rep. VII, p. 528. 534. Polit. p. 304. 305 f. Phileb. p. 57. Charm. p. 166.

11) Plat. Tim. p. 47.

12) S. im folg. §. Anm. Cf. de rep. p. 512 ss.

13) Im Theätet ist die Frage aufgeworfen, was Erkenntniss sei, und ohne dass es zu einer gültigen Bestimmung kommt, wird nachgewiesen dass weder Wahrnehmung noch Vorstellung die Erkenntniss sei; doch kommt es auch zur Andeutung der Bestimmung, indem über das Wissen gesprochen wird, welches nicht sowohl das Haben als das Besitzen der Erkenntniss ist. Besitzen (unmittelbar) der Erkenntniss kommt jedem zu, also auch Wissen, aber nicht Haben der Erkenntniss = Erkennen. Es würde sich zeigen, dass Erkenntniss Wissen des Wissens ist (welches auch angedeutet). Wir sagen so: Es denkt jeder, und jeder ist vernünftig, aber solches vernünftiges Denken ist nicht Wissenschaft, hier kommt es darauf an das Denken zu bedenken. Jeder ist vernünftiges Wesen, es kommt aber darauf an, sich als solches zu begreifen. Dasselbe Verhältniss nun ist es, welches Platon sonst in der Vorstellung der Erinnerung darstellt. Die zusammenfallenden Momente werden in der Vorstellung auseinander gehalten und so kommt es zu dem Bilde: wir sind ehemals im vollen Anschauen des Wahren und Wirklichen gewesen, aus diesem Himmel herabgefallen und das Erkennen ist nun ein Wiedererinnern des einst Erlebten, ja ein Wiederheranreifen zu dem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit. Vergl. Meno p. 80 ss. Phaed. p. 73—76. Hieran knüpft sich dann auch die Lehre von den Urbildern u. Abbildern (Phaed. p. 74.) Vrgl. d. Folg. — In ähnlichem Sinn (als Bild) ist auch der Unterschied zwischen *σοφία* u. *φιλοσοφία* zu nehmen Phaedr. p. 278. (cf. ib. p. 246. Phaed. p. 65. Parm. p. 134), diese wird zu jener, welche ist. Cf. conv. p. 207 s. Phaedr. p. 247. Was in der werdenden Wissenschaft wird, das ist sie auch ihrem Wesen nach.

§. 96. *Dialektik* [1]).

Die Gattungen oder Ideen sind nicht schlechthin einzelne gegen einander, sondern vermischen sich unter einander und gehen in einander über, so dass das Verschiedene Dasselbe und Dasselbe Verschiedenes nach derselben Beziehung das eine wie das andere. So wird gezeigt dass Sein und Nichtsein dasselbe sind, Eins Vieles etc. Die Ideen sind mithin Allgemeinheiten, welche den Unterschied in sich selbst haben, so zwar, dass die Gegensätze nicht nur nach verschiedenen Beziehungen an ihnen hervorgehoben werden, sondern im Uebergange durch sich selbst in einander sich darstellen und die Idee als wahre Einheit im Unterschied auftritt [2]). Das Erscheinende als Idee (Allgemeinheit, Begriff) begriffen, ist es das Eins, welches mit-

hin das Wesen des Seienden ausdrückt, und welches zu erkennen als stets zusammengebildet mit dem Vielen, so dass jegliches wahrhaft Seiende nach derselben Beziehung sowohl Eins als Vieles. Das schlechthin Viele ist das Unendliche; das Viele, welches Eins ist, ist Zahl (das zwischen dem Eins und dem Vielen mitten inne liegende), also ist jegliches Seiende, als zugleich Eins und Vieles, d. h. als Begrenztes zugleich und Unbegrenztes nach der Zahl zu erkennen. *Die angegebenen drei Arten stellen das Werdende und das woraus wird insgesammt dar. Die Ursache, das Bewirkende ist aber die Vernunft, die wie in uns, so in Allem ist.* Das wahre Sein also ist nach Platon nicht das Sein, welches ins Nichtsein übergeht, sondern das aus der Ineinsbildung jenes Seins und des Nichtseins, aus dem Werden hervorgeht (Dasein), dem die Bewegung nicht äusserlich ist und nicht im Gegensatze, sondern, das sowohl ruht als sich bewegt, d. h. das sich selbst bewegende, zeitlose, welches seine Ursache in der Vernunft hat, und damit in sich selbst, also Selbstbewegung der Vernunft ist. Solches wahre Sein, nennt Platon (sokratisch) auch das Gute oder das Schöne; und die platonische Idee bleibt nicht in der Abstraction, sondern zeigt sich als das wahrhaft Seiende, welches ist und nicht ist, bewegt ist und ruht, in sich selbst bewegt, das wahrhaft Vernünftige, erhaben über der Zeit, und von einer Vielheit der Idee wird nur gesprochen, insofern Alles und Jedes also als Gedanke begriffen werden kann. Alle Ideen heben sich auf in die Eine Idee, welche das Gute ist [3]).

1) Es ist nicht wohl möglich die Lehre des Platon vorzutragen, wie bisher geschehen, einzelne Sätze von ihm zum Ganzen zusammenflechtend, weil die Worte des Platon stets nur durch die Stellung im Ganzen zu welchem sie gehören, ihre richtige Bedeutung und Beziehung erhalten. Durch Zusammenstellung einzelner Sätze aus Platon kann man alles Beliebige als platon. Philos. beweisen, oder widerlegen Es ist auch geschehen. Die dialektische, d. h. die wissenschaftliche Form, welche zur erhabensten Speculation fortschreitet, ist des Platon eigenthümliches Verdienst, aber eben so eigenthümlich ist es, dass die wissenschaftliche Methode bei Platon noch in der unmittelbarsten Weise, die Dialektik als Dialog auftritt. Allerdings könnte man sie aus der Unmittelbarkeit emporziehen, sie aufzeigen als das, was sie ist — damit wäre man aber auch über Platon selbst hinausgegangen. Die historische Stellung des Platon wird durch

seine Dialogen in ihrem eigenthümlichen Entwicklungsgange charakterisirt. Wir werden die für Dialektik und Speculation wichtigsten dieser Dialogen theils in grössern Bruchstücken, theils auszugsweise, aber in Uebersichtlichkeit mittheilen. Sie geben die Bestätigung des im Obigen angegebenen Gedankeninhaltes der platon. Lehre.

2) Dieses ist weiter ausgeführt und findet seinen Beleg im Sophisten (p. 254. cf. §. 81, 1 fin.): *Fremder: Da nun ausgemacht worden ist unter uns, dass einige von den Gattungen (γενῆ) mit einander Gemeinschaft haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen in Gemeinschaft zu stehen; so wollen wir das nach diesem* (sich Ergebende) *in der Rede beibringen, nicht über alle Arten (εἴδη) die Betrachtung anstellend, damit wir nicht durch die Menge verwirrt werden, sondern auswählend einiges von dem Wichtigsten: zuerst wie jegliches ist, dann wie es sich verhält in Bezug auf das Vermögen der Gemeinschaft unter einander; damit, wenn wir auch das Seiende und das Nichtseiende nicht mit völliger Klarheit zu sehen vermögen, wir doch über dieselben eines Grundes (λόγος) nicht bedürftig werden, soweit die Art der gegenwärtigen Untersuchung erlaubt: ob es uns etwa freistände, wenn wir sagen: das Nichtseiende dass es ist wirklich (ὄντως) Nichtseiendes, unbestraft davon zu kommen. Theaetetos: Allerdings ist diess nöthig. Fr. Am bedeutendsten unter den Gattungen, welche wir eben durchgingen, sind wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung. Th. Bei weitem. Fr. Und wir sagen doch, dass die zwei von ihnen unvermischbar mit einander sind. Th. Gewiss. Fr. Das Seiende aber mit beiden gemischt, denn jedes von beiden ist auf irgend eine Weise. Th. Wie sollte es nicht. Fr. Diese sind also drei. Th. Ja. Fr. Also ist jegliches von diesen ein Verschiedenes, es selbst aber mit sich selbst Dasselbe. Th. So ist es. Fr. Was aber haben wir jetzt wieder so gesagt: Dasselbe und ein Verschiedenes? Sind nun diese zwei selbst gewisse Gattungen, andere als die drei, jedoch jenen nach Nothwendigkeit immer beigemischt, und müssen wir unsere Untersuchung über fünf und nicht über drei, als jener sind, anstellen? oder haben wir unbewusst das Dasselbe und das Verschiedene nur für eines von jenen ausgesprochen? Th. Vielleicht. Fr. Aber Bewegung und Ruhe sind doch weder Verschiedenes noch Dasselbe. Th. Wie? Fr. Was wir von Bewegung und Ruhe gemeinschaftlich aussagen, das kann unmöglich eines von ihnen sein. Th. Warum nicht? Fr. Die Bewegung wird ruhen und die Ruhe dagegen sich bewegen; denn welches auch von den beiden auch ein Verschiedenes werde, so wirst du wiederum das Andere zwingen zum Gegentheile sich umzuwandeln, da es ja am Gegentheile theil hat. Th. Allerdings. Fr. Es haben jedoch beide am Dasselben und am Verschiedenen theil. Th. Ja. Fr. Also möchten wir nicht sagen die Bewegung sei Dasselbe oder Verschiedenes, und eben so wenig die Ruhe. Th. Freilich nicht. Fr. Aber ob das Seiende und das Dasselbe als Eins zu denken ist? Th. Vielleicht. Fr. Aber wenn das Seiende und das Dasselbe nicht Verschiedenes bedeuten, so würden wir, indem wir wieder sagen, dass Bewegung und Ruhe beide sind, auf diese Weise jene beiden insofern sie Seiende als Dasselbe aussprechen. Th. Diess ist aber unmöglich. Fr. Unmöglich also ist, dass Dasselbe und das Seiende Eins sind. Th. Beinah. Fr. Wir müssen also als eine vierte Art zu den drei Arten das Dasselbe setzen. Th. Allerdings. Fr. Wie aber? müssen wir das Verschiedene als eine fünfte Art aussprechen? oder muss man dieses und das Seiende als zwei Namen für Eine Gattung erkennen? Th. Vielleicht. Fr. Aber ich glaube*

du stimmst ein, dass von den Seienden einige immer an und für sich, andere im Verhältnisse gegen Andere gesagt werden. Th. Warum nicht? Fr. Das Verschiedene aber ist stets im Verhältnisse zu einem Verschiedenen. Nicht wahr? Th. So ist es. Fr. Nicht jedoch, wenn das Seiende und das Verschiedene nicht durchaus unterschieden wären, sondern wenn das Verschiedene an beiden Arten theil hätte, wie das Seiende, dann gebe es unter den Verschiedenen ein Verschiedenes ohne Verhältniss zu einem Verschiedenen; nun aber ist ausgemacht, dass was ein Verschiedenes ist, eben dieses was es ist, im Verhältnisse zu einem Verschiedenen sein muss. Th. Du sprichst wie es sich verhält. Fr. Als eine fünfte unter den gewählten Arten, muss also die Natur des Verschiedenen ausgesprochen werden. Th. Ja. Fr. Und durch alle werden wir sagen sei sie hindurchgehend; denn ein jegliches einzeln sei ein Verschiedenes gegen die andern, nicht durch seine Natur, sondern durch Theilnahme an der Idee des Verschiedenen. Th. Allerdings. Fr. So also möchten wir über die fünf sprechen, indem wir sie einzeln aufnehmen. Th. Wie? Fr. Zuerst die Bewegung, dass sie durchaus ein Verschiedenes von der Ruhe ist; oder wie sagen wir? Th. Eben so. Fr. Also nicht ist sie Ruhe. Th. Niemals. Fr. Ist aber doch, wegen des Theilhabens am Seienden. Th. Ist. Fr. Wiederum ist die Bewegung ein Verschiedenes von dem Dasselben. Th. Fast. Fr. Nicht ist sie also Dasselbe. Th. Freilich nicht. Fr. Aber doch war auch sie gewissermassen Dasselbe, weil an ihr Alles theil hat. Th. Gewiss. Fr. Man muss also zugeben und keine Schwierigkeit machen, dass die Bewegung Dasselbe ist und nicht Dasselbe. Denn nicht, wenn wir sagen, dass sie Dasselbe sei und nicht Dasselbe, haben wir es auf gleiche Weise gesagt; sondern wenn Dasselbe, sagen wir so von ihr wegen der Theilnahme des Dasselben, wenn aber nicht Dasselbe, wegen der Theilnahme wiederum am Verschiedenen, durch welche abgesondert von dem Dasselben sie nicht jenes ist, sondern Verschiedenes, so dass sie richtig wiederum nicht Dasselbe gesagt wird. Th. Allerdings. Fr. Also auch, wenn die Bewegung selbst theil hätte an der Ruhe, wäre es nicht thöricht sie festehend zu nennen. Th. Sehr richtig, da wir ja übereinstimmen werden, dass einige von den Gattungen sich mischen wollen mit einander, andere nicht. Fr. Und wir kommen auf den vor Diesem gegebenen Beweis, indem wir bewiesen, dass es so nach Natur ist. Th. Gewiss. Fr. Wir sagen aber wiederum: die Bewegung ist ein Verschiedenes von dem Verschiedenen, wie sie auch ein Verschiedenes von dem Dasselben und von der Ruhe. Th. Nothwendig. Fr. Also ist sie nicht ein Verschiedenes irgendwie und auch ein Verschiedenes, nach der jetzigen Rede. Th. Wahr. Fr. Was nun nach Diesem? Werden wir sagen, sie sei ein Verschiedenes von den dreien, nicht aber sagen auch von dem vierten, indem wir eingestanden, dass jene fünf sind, über welche und in welchen wir zu untersuchen uns vorgesetzt? Th. Und wie? Denn unmöglich kann man die Zahl geringer zugeben, als sie eben erschienen ist. Fr. Furchtlos durchfechtend also sagen wir auch, die Bewegung sei ein Verschiedenes von dem Seienden Th. Ganz furchtlos. Fr. Also offenbar ist die Bewegung wesentlich Nichtseiendes und Seiendes, da sie am Seienden theil hat. Th. Offenbar. Fr. Es ist also nothwendig, dass das Nichtseiende bei der Bewegung ist, und in Beziehung auf alle Gattungen. Denn in Beziehung auf alle macht die Natur des Verschiedenen eine jegliche, indem sie diese zu Verschiedenen von dem Seienden macht, zum Nichtseienden; und alle (Gattungen) *werden wir hiernach auf diese Weise mit Recht Nichtseiende nennen und wiederum auch, weil sie am Seienden theil haben, Seiende. Th. Es scheint. Fr. An jeder der Arten also ist viel Seiendes und unzählig*

an Menge Nichtseiendes. Th. So scheint es. Fr. Muss man nun nicht auch sagen, dass das Seiende selbst ein Verschiedenes sei von den andern? Th. Nothwendig. Fr. Also ist uns auch das Seiende, inwiefern das übrige ist, insofern nicht; denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, unzählige aber an Zahl, sind die andern wiederum nicht. Th. Fast verhält es sich so. Fr. Also auch hierüber ist keine Schwierigkeit zu machen, da die Natur der Gattungen Gemeinschaft unter einander hat. Wenn aber jemand diess nicht zugibt, so überrede er erst unsere früheren Reden, und auf diese Weise auch das Weitere. Th. Du sprichst höchst gerecht. Fr. Sehen wir aber auch diess. Th. Was? Fr. Wenn wir das Nichtseiende sagen, so sagen wir wie es scheint nicht ein Entgegengesetztes vom Seienden, sondern nur ein Verschiedenes. Th. Wie? Fr. Wenn wir z. B. etwas nicht gross nennen, scheinen wir dir dann mehr etwas als das Kleine denn als das Gleiche anzugeben? Th. Keineswegs. Fr. Also werden wir nicht zugeben, dass das Entgegengesetzte angezeigt werde, wenn eine Verneinung ausgesprochen wird, sondern nur so viel, dass das vorgesetzte Nicht etwas von dem von den folgenden Benennungen Verschiedenes anzeigt, oder vielmehr von den Dingen, auf welche sich die nach der Verneinung ausgesprochenen Benennungen beziehen. Th. Durchaus. Fr. Diess aber bedenken wir, ob es auch dir so scheint. Th. Was? Fr. Die Natur des Verschiedenen scheint mir sich zu zerspalten, gleich der Wissenschaft. Th. Wie? Fr. Eine zwar ist auch diese, jeder aber auf etwas sich beziehende Theil derselben hat abgesondert einen eigenen Namen; daher wird von vielen Künsten und Wissenschaften gesprochen. Th. Gewiss. Fr. Also auch die Theile der Natur des Verschiedenen, obgleich sie eine ist erfährt sie nicht eben dasselbe? Th. Vielleicht, aber sagen wir wie so. Fr. Ist ein dem Schönen entgegengesetzter Theil des Verschiedenen? Th. Ja. Fr. Werden wir diesen nun ohne Namen sagen, oder als einen, der einen Beinamen hat? Th. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das Nichtschöne heissen, das ist nicht Verschiedenes von einem Anderen als von der Natur des Schönen. Fr. Wohlan nun sage mir diess. Th. Was? Fr. Nicht wahr abgeschieden von einer Gattung des Seienden, und gegen etwas von dem Seienden entgegengesetzt, so hat es sich getroffen, dass das Nichtschöne ist? Th. Ja wohl. Fr. Wie es aber scheint, so trifft es sich, dass das Nichtschöne der Gegensatz des Seienden gegen das Seiende ist. Th. Sehr richtig. Fr. Was nun? Ist uns nach dieser Rede das Schöne mehr von den Seienden, weniger aber das Nichtschöne? Th. Keineswegs. Fr. Ebenso muss man wohl sagen, dass das Nichtgrosse ist und das Grosse selbst. Th. Ebenso. Fr. Also auch das Nichtgerechte ist mit dem Gerechten in dieser Beziehung zusammenzustellen, dass kein Verschiedenes mehr ist als das Verschiedene? Th. Allerdings. Fr. Und von dem Uebrigen werden wir auf dieselbe Weise sprechen, da offenbar die Natur des Verschiedenen von den Seienden ist, ist aber diese, nothwendig auch die Theile derselben nichts weniger als Seiende zu setzen sind. Th. Wie sollten sie nicht. Fr. Also, wie erschienen, der Gegensatz der Natur eines Theiles des Verschiedenen und der Natur des Seienden gegen einander gestellt, ist nicht weniger, wenn es Recht zu sagen, als das Seiende selbst seiend, nicht ein jenem Entgegengesetztes anzeigend, sondern nur soviel, ein Verschiedenes von demselben. Th. Ganz klar. Fr. Wie wollen wir sie nun nennen? Th. Offenbar ist eben dieses das Nichtseiende, was wir wegen des Sophisten suchten. Fr. Ist es also, wie du sagtest, in Nichts dem Uebrigen an Wesenheit nachstehend? und muss man schon dreist sagen, dass das Nichtseiende ewig ist die eigne Natur bewahrend, wie das Grosse gross war, und das Schöne schön war, auch das Nichtgrosse

nicht gross, und das Nichtschöne nicht schön? War und ist so auch das Nichtseiende nichtseiend, eingezählt als Eine Art unter die vielen Seienden? Oder haben wir, o Theätet, in dieser Beziehung noch irgend einen Zweifel? Th. Keinen. Fr. Weisst du nun, dass wir dem Parmenides weit über sein Verbot ungehorsam gewesen sind? Th. Wie so? Fr. Weiter als jener zu sehen erlaubte, haben wir noch vorwärts forschend ihm den Beweis geführt. Th. Wie? Fr. Weil er irgendwo sagt: „Nicht auf keinerlei Weise gilt diess, Nichtseiendes sei, sondern wehre den Sinn von solchen Weges Erforschung.“ Th. Allerdings sagt er diess. Fr. Wir aber haben nicht nur gezeigt, dass das Nichtseiende ist, sondern haben auch die Art dargethan, zu welcher das Nichtseiende gehört. Nachdem wir nämlich die Natur des Verschiedenen als seiend aufgezeigt und als zertheilt auf alles Seiende gegen einander; haben wir gewagt zu sagen, dass ein jeglicher Theil desselben, welcher einem Seienden entgegengesetzt ist, dass eben er selbst ist wesentlich das Nichtseiende. Th. Und durchaus, o Freund, haben wir, wie ich glaube, das Wahrste gesagt. Fr. Nun sage uns Niemand, dass wir hätten gewagt zu sagen das Nichtseiende sei, indem wir als das Gegentheil des Seienden aufgezeigt; denn als Gegentheil von etwas haben wir es längst fahren lassen, es mag sein oder nicht sein, vernünftig (verständlich) *oder durchaus unvernünftig sein. Was wir aber jetzt gesagt haben, dass das Nichtseiende ist, da möge uns entweder Wer überzeugen, dass wir nicht richtige Schlüsse gemacht haben, oder so lange er es nicht vermag, muss auch er sagen und sagen wir, dass die Gattungen sich unter einander vermischen, und dass das Seiende und das Verschiedene durch Alles und durch einander durchgehen. Das Verschiedene, theilhabend am Seienden, ist zwar durch dieses Theilhaben, nicht jedoch jenes, worin es theil hat, sondern verschiedenes; da es aber verschiedenes vom Seienden ist, so ist klar, dass es nothwendig Nichtseiendes ist. Das Seiende aber wiederum theilnehmend am Verschiedenen, wäre ein Verschiedenes von allen andern Gattungen; ein Verschiedenes aber seiend von jenen allen ist es nicht ein jegliches von ihnen, auch nicht alle die übrigen, ausser es selbst. So dass wieder das Seiende unbestreitbar tausenderlei bei tausenden nicht ist, und die übrigen jedes für sich eben so, und überhaupt Alles, in vieler Beziehung ist und in vieler Beziehung nicht ist. Th. Wahr. Fr. Und wenn etwa Jemand diesen Gegensätzen nicht Glauben schenkt, so muss er zusehen und etwas Besseres sagen als das jetzt gesagte; wenn er aber als ob er irgend was schwieriges ersonnen sich daran ergötzt, bald hierhin bald dahin die Rede zu zerren, so hat er sich mit nicht vieler Mühe werthem abgemüht, wie unsere jetzigen Reden sagen. Denn dieses ist weder gewandt, noch schwierig; jenes aber ebensowohl schwierig als zugleich schön. Th. Welches? Fr. Was auch vorhin gesagt wurde, dass man dieses soweit es möglich lässt, und im Stande ist, jedes für sich untersuchend, dem Gesagten zu folgen, wenn jemand sagt, sowohl dass das was ein Verschiedenes ist Dasselbe ist, als auch dass das was Dasselbe ist Verschiedenes ist, auf die Weise und nach demjenigen, was, wie er sagt, eines von jenen erleide. Dasselbe aber als Verschiedenes aufzeigen irgendwie, und das Verschiedene als Dasselbe, und das Grosse als klein, und das Aehnliche als unähnlich, und seine Lust daran haben, auf diese Weise in den Reden immer Entgegengesetztes vorzubringen; solcher Schluss ist nicht wahrhaft, und offenbar sehr jung, von einem der das Seiende nur erst berührt hat. Th. Offenbar. Fr. Und auch, o Guter, der Versuch Alles von Allem abzutrennen, ist auch sonst nicht schicklich und ist durchaus das Zeichen eines Unwissenden und Unphilosophischen. Th. Wie so? Fr. Die*

völligste Aufhebung alles Reden ist das Ablösen eines jeglichen von Allem, denn durch die Zusammenflechtung der Arten unter einander entsteht uns die Rede. — An diese Bemerkungen, welche den Unterschied der spekulativen Dialektik Platons von der sophistischen angeben, knüpft sich an der Anfang des Philebos.

3) Vergl. den Inhalt des Philebos: *Philebos sagt*, heisst es (p. 11.), *gut sei das sich Freuen für alles Lebendige und die Lust* (ἡδονή) *und Ergötzen u. drgl.; bei uns aber ist der Zweifel, nicht dieses, sondern das Denken und Erkennen und Erinnern u. drgl., sei besser als die Lust und trefflicher für Alles, was daran theilhaben kann; denen aber, die theilnehmen können, sei es von Allem das Ersprieslichste.* Sokrates deutet zunächst darauf hin (p. 14.), dass es *Vielerlei Lust und unzählige gebe*, auf gleiche Weise *vielerlei Erkenntniss und verschiedene*, so dass aus solcher Bemerkung schlechthin weder der Lust noch dem Denken der Preis zuzuerkennen. Dabei kommt Sokrates aber wieder auf den oft besprochenen Satz: *dass Eines Vieles ist und Vieles Eines.* Dieser Satz sei nicht bloss so zu nehmen, dass dasselbe klein und gross, leicht und schwer (relativ genommen wie von den Sophisten), noch dass Ein Körper die Gesammtheit vieler Glieder. *Noch nicht so zugestanden und allbekannt ist* (p. 15.): *wenn man als das Eins nicht eines von den Entstehenden und Vergehenden setzt. Wenn aber einer Einen Menschen* (d. h. den Begriff: Mensch), *zu setzen versucht und Einen Ochsen und als Eins das Schöne und als Eins das Gute, über diese und ähnliche Einheiten entsteht viel Arbeit und bei der Unterscheidung Zweifel. — Zuerst ob man annehmen muss, dass derartige Einheiten wahrhaft seiende sind; ferner wie wieder diese eine jegliche einzeln immer dieselbe ist und weder Entstehen noch Verderben darbietet, zugleich diese Eine Beharrlichkeit sei, nachher aber in den Werdenden wieder und Unendlichen entweder als zerrissen und Vieles geworden zu setzen ist, oder als ganz sie selbst getrennt von sich selbst; was von Allem das Unmöglichste scheinen möchte, dass dasselbe und Eins zugleich in Einem und in Vielen werde. Dieses ist das in dieser Beziehung Eins und Viele, aber nicht jenes, aller Rathlosigkeit Ursache, wenn es nicht richtig untersucht wird, und wieder aller Wohlberathenheit, wenn richtig* (p. 15). Es begegnet der Rede stets von jeher, dass Eines und Vieles dasselbe werden, und es ist der Weg zu vermeiden, der damit Verwirrung anrichtet, Alles ins Gegentheil verkehrend (sophistisch) (p. 16.). Welches ist aber der richtige Weg? *Den zu offenbaren gar nicht schwer, zu brauchen aber sehr schwer, denn Alles, was an der Kunst* (Wissenschaft) *Theilhabendes jemals gefunden worden, ist durch ihn offenbar geworden. Eine Gabe der Götter an die Menschen ist einmal aus dem Reiche der Götter durch irgend einen Prometheus herabgeworfen worden zugleich mit einem leuchtendsten Feuer, und die Alten, besser als wir und näher den Göttern wohnend, haben diese Sage überliefert: dass aus Einem und Vielem Alles sei, was als seiend jemals gesagt werde, und was Grenze und Unendlichkeit in sich zusammengewachsen habe; wir nun müssten, da dieses also geordnet ist, immer Eine Idee von jedem jedesmal setzen und suchen, denn wir würden die darinseiende finden; nach der Einen aber zwei, ob sie etwa sind, untersuchen, wenn nicht, drei oder irgend welche andere Zahl, und jegliches Einzelne von jenen wieder ebenso, bis man das ursprüngliche Eins, nicht nur dass es Eins und Viele und Unendliche ist, sehe, sondern auch wie viele; die Idee des Unendlichen mit der Menge nicht zusammenbringen, bevor man die Zahl der letzteren ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen; dann aber erst jegliches Eins von Allen in das Un-*

endliche entlassen verabschieden. Die Götter also haben so, wie ich sagte, uns übergeben zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jetzigen Weisen unter den Menschen setzen Eins (Begrenztes), *wie es sich gerade trifft, und Vieles* (Unendliches) *schneller und langsamer als sich gehört, nach dem Eins sogleich Unendliches; das zwischen diesen liegende aber entgeht ihnen, durch welches sich grade das dialektisch und das streitsüchtig Reden gegen einander machen unterscheidet.* Die Meinung des Sokrates zu erläutern werden Beispiele angeführt. Zunächst die Buchstaben (p. 17.). *Die uns aus dem Munde gehende Stimme ist Eine und wieder unendlich an Zahl bei Allen und Jedem. Und durch keines von diesen beiden sind wir wissend* (σοφοί), *weder weil wir das Unendliche, noch weil wir das Eins derselben wissen, sondern weil das Wieviel und Welcherlei, diess ist das jeden von uns zum Sprachkundigen Machende.* Nachdem er diess noch weiter ausgeführt, zeigt Sokrates, dass weder ein Leben nur voller Lust ohne alles Wissen, noch ein Leben nur voller Wissen ohne alle Lust wählenswerth sei, sondern den Preis das aus beiden gemischte verdiene. Hierin nimmt offenbar die Lust die Stelle des Unendlichen, das Wissen die Stelle des Eins ein, das aus beiden gemischte Leben aber das Wieviel und Welcherlei, darin Unendliches und Eins geeint sind. Allgemeiner wird dieses noch (p. 23. f.) ausgeführt, indem alles im All Seiende in bestimmte Theile unterschieden wird: 1) *Das Unbegrenzte, ἄπειρον, welches Vieles ist und mehr und weniger wird;* 2) *die Begrenzung, πέρας* (*was Eine Zahl ist zu einer anderen und Ein Maass zu einem anderen*), *welche macht, dass das Entgegengesetzte* (im Unbegrenzten, dem Mehr und Weniger) *aufhört sich entgegengesetzt zu verhalten, und durch Einbringung des Gleichmässigen und Zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt, das Eins seiner Natur nach;* 3) *das gemischte und gewordene Sein, das gesammte Erzeugniss jener beiden als Eins setzend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maasse;* 4) *die Vernunft, die Ursache der Mischung und des Werdens, das Wirkende.* (p. 27.) *Das Werdende und das woraus wird stellen die ersten 3 Arten dar, was aber jenes bildet ist das vierte: die Ursache, die Vernunft.* Zur dritten Gattung gehört das gemischte Leben, welches als das vorzüglichste erachtet ward, die Lust zur ersten. — Hierauf wird Lust und Unlust weiter erörtert, nämlich als entstehend aus dem Gemischten, indem das Unendliche aus seiner Verbindung mit der Begrenzung tritt (Unlust), und wieder mit dieser sich vereinigt (Lust). Abgeschieden wird die der Seele allein zukommende Lust, welche aus dem Gedächtniss entsteht, die Begierde (die Sehnsucht nach Verbindung des Unendlichen mit der Begrenzung) aber allein auf die Seele zurückgeführt. Lust und Unlust können, weil sie auf der Vorstellung beruhen, falsch sein, wie diese. Lust und Unlust kommen in Seele und Leib gemischt vor (p. 50.). Wahre Lust ist die *an den schönen Farben und Gestalten, an Gerüchen und Tönen und Alles was nach einem schwachen und schmerzlosen Bedürfniss eine merkliche und angenehme Befriedigung ohne Unlust gewährt* (p. 51.). Hierher gehört auch die Lust an Kenntnissen, deren Vergessen nicht Unlust gewährt. Die reinen Lüste unterscheiden sich von den unreinen dadurch, dass jene abgemessen (mit ihrem eigenthümlichen Maasse), diese maasslos (unendlich), dem Mehr oder Weniger ausgesetzt sind. *Jede kleine, aber von Unlust reine Lust ist angenehmer, wahrer und schöner, als viele und grosse unreine Lust.* Das Werden ist des Seins wegen, das Wesswegen ist das Gute, ist die Lust ein Werden, so gehört sie also nicht in die Ordnung des Guten. (Ein Werden ist die unreine, unendliche, dem Mehr und Minder ausgesetzte Lust). Vernunft und Erkenntniss sind noch zu prüfen, ob einige

Erkenntnisse reiner sind als andere. Es wird gezeigt, dass die, welche sich mit dem wahrhaft Seienden und immer auf gleiche Weise Gearteten beschäftigt, die wahrste Erkenntniss ist: Vernunft und Einsicht. Hierauf wird die ganze Untersuchung recapitulirt, und als Resultat zunächst ausgesprochen, das Gute sei in dem Gemischten zu suchen, und zwar am meisten in dem Wohlgemischten. Welches aber ist dieses Gemischte? Das an aller Erkenntniss theil hat, der vorzüglicheren sowohl als der schwächeren, von den Lüsten aber nur an den reinen, welche als der Erkenntniss verwandt zu betrachten sind. (p. 63.) Das wichtigste in der Mischung des Guten ist endlich die Wahrheit. (p. 65.) *Da wir*, sagt Sokrates, *das Gute nicht mit Einer Idee zu erjagen vermögen, so wollen wir es mit dreien fassen, mit Schönheit, Wohlgeordnetheit* (συμμετρία) *und Wahrheit, und sagen, dass wir mit Recht dieses wie es das Eins derer in der Mischung als Grund angaben, und dass desswegen als das Gute seiend, sie* (die Mischung) *eine solche geworden sei.* Weiter wird nun gezeigt, dass Wahrheit, Schönheit und Wohlgeordnetheit mit der Vernunft und Einsicht mehr verwandt als mit der Lust ist; so dass (p. 66.) *die Lust nicht das erste und auch nicht das zweite Besitzthum ist, sondern das erste das Maass und das Abgemessene und Gehörige, und Alles was die ewige Natur erwählt hat. Das zweite ist das Wohlgeordnete und Schöne und Vollendete und dergl.; das dritte Vernunft und Einsicht; das vierte Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellungen; das fünfte die reinen Lüste. — Ein Weniges ist noch übrig!* schliesst der Philebos, und dieses Wenige scheint in der angedeuteten nahen Verwandtschaft des Guten mit der Vernunft zu liegen, so dass sich herausstellen möchte, was im Anfange Sokrates angedeutet (p. 22.): *dass die Vernunft des einzelnen Menschen als solchen nicht das Gute selbst sei, wohl aber die wahrhafte und göttliche Vernunft.*

Mit der reinsten Dialektik wird im Parmenides der Inhalt des Sophisten und Philebos weiter ausgeführt und zu Schlussfolgen fortgegangen, welche unserer Auffassung zur Bestätigung dienen. Der noch junge Sokrates spricht schon die höchste Aufgabe der Philosophie aus (p. 129.). Wenn Aehnlichkeit als etwas an sich angenommen wird, und ebenso Unähnlichkeit als etwas an sich, so ist keine Kunst zu zeigen, dass das an beiden Theilhabende zugleich ähnlich und unähnlich sei. *Wenn jedoch jemand zeigte, dass das Aehnliche selbst Unähnliches werde, oder das Unähnliche Aehnliches, das wäre ein Wunderzeichen.* — Nicht wunderbar wäre es auch, *wenn einer zeigte, dass Alles Eins ist durch Theilhaben am Eins, und eben dasselbe Vieles durch Theilnahme wieder an der Vielheit; aber wenn er zeige, dass was Eins ist, eben es selbst Viel ist, und wieder das Viele Eins, das werde ich* (Sokrates) *bewundern. Und in Bezug auf Alles andere ebenso, wenn er zeigte, dass die Gattungen und Arten selbst* (an und für sich) *in ihnen selbst diese entgegengesetzten Affectionen erleiden, ist er werth bewundert zu werden. — — Wenn aber jemand, wie ich eben sagte, zuerst die Arten an und für sich* (die Begriffe) *von einander absonderte, als Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Vielheit und Eins, Ruhe und Bewegung und alles Derartige; dann zeigte, dass diese in sich selbst zusammengemischt und getrennt werden könnten, das, o Zenon, würde ich wunderbar hochschätzen.* Hierauf nun fragt Parmenides, ob Sokrates glaube, dass es Ideen (Art, *εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*) gebe: des Aehnlichen, Gerechten, Schönen, Guten? Sokrates bejaht es. Ferner ob des Menschen, Feuers oder Wassers? Hierüber sagt Sokrates sei er nicht entschieden. Endlich ob der Haare, des Kothes, Schmutzes u. drgl.? Solcher Dinge Ideen anzunehmen kann sich Sokrates nicht entschliessen, obgleich es ihn zuweilen beunruhigt, *ob es sich nicht bei allen Dingen*

gleich verhalte. Aus Furcht albern zu erscheinen vermeide er aber solcher Dinge Ideen anzunehmen. Darauf Parmenides: *Du bist eben noch jung, o Sokrates, und die Philosophie hat sich deiner noch nicht bemeistert, wie sie sich deiner meiner Meinung nach noch bemeistern wird, dass du nichts von diesen gering achten wirst. Jetzt siehst du noch auf die Meinung der Menschen, wegen der Jugend.* Nun werden aus den Annahmen des Sokrates Widersprüche entwickelt, die dieser nicht zu ertragen und zu einen vermag und er desshalb von Parmenides ermahnt, ehe er daran gehe zu bestimmen, was gut, gerecht und schön, sich in der Wissenschaft zu üben, *welche für unnütz gehalten und Geschwätz genannt wird.* Ohne diese würde ihm die Wahrheit entgehen. Diese Wissenschaft nun, die Dialektik, wird noch näher bezeichnet (p. 136.): *Was du auch annimmst als seiend und nicht seiend, und von welcher andern Affection afficirt (πάθος πάσχοντος), du musst untersuchen, was für es selbst sich ergibt, und für jegliches von den andern, was du auch auswählst und für Mehres und eben so für Alles insgesammt.* — — Sokrates, Zenon und die andern Anwesenden bitten den Parmenides sie durch ein Beispiel zu belehren. Parmenides thut es und es folgt nun die reinste und schärfste Dialektik. Zuerst wird angenommen, dass *Eins ist* und nun gezeigt, dass es *nicht Viele* —, dass es *unbegrenzt* —, *gestaltlos* —, *nirgends* —, *unveränderlich* und *unbeweglich* —, *nicht ruhend und nicht bestehend* —, *weder einerlei noch verschieden weder mit sich selbst noch mit anderem* —, *weder ähnlich noch unähnlich weder mit sich noch mit anderem* —, *weder gleich noch ungleich weder mit sich noch mit anderem* —, *weder älter noch jünger weder als es selbst noch als ein anderes* —, *zeitlos, weder gewesen, noch jetzt seiend, noch künftig* —, *also ist es nicht: Eins ist nicht Eins, weder wahrnehmbar, noch vorstellbar, noch erkennbar;* ferner wird aus dem Begriffe des Eins und des Sein aufgezeigt: *Wenn Eins ist,* so — *ist das Eins Eins und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzte Menge, sowohl in sich selbst als in einem andern* —, *sowohl bewegt als ruhend* —, *sowohl einerlei als verschieden, sowohl mit und von sich als mit und von anderem* (und zwar macht die Einerleiheit verschieden und die Verschiedenheit einerlei, eben so sehr wie die Einerleiheit einerlei und die Verschiedenheit verschieden macht, so dass das Eins *unähnlich und ähnlich sowohl wegen der Einerleiheit als wegen der Verschiedenheit*) —, *sowohl das andere als sich selbst sowohl berührend als nicht berührend* —, *sowohl sich selbst als dem andern sowohl gleich als ungleich* —, *sowohl jünger und älter als weder jünger noch älter als sowohl es selbst als das andere insgesammt* (*ist und wird das Eins*) —, *und mithin ist; war und wird sein das Eins,* — *und ist wahrnehmbar, vorstellbar und erkennbar.* Hierauf heisst es weiter (p. 155.): *Noch das dritte besprechen wir. Das Eins, wenn es ist, wie wir durchgenommen, muss es nicht nothwendig, da es Eins ist und Vieles, und weder Eins noch Vieles, und an der Zeit theilhat, weil es Eins ist, irgend wann am Sein* (*Wesenheit, οὐσία*) *theilhaben; weil es aber nicht ist, irgend wann einmal nicht am Sein theilhaben? Nothwendig. Wann es nun theilhat, wird es möglich sein, dass es dann nicht theilhat, oder wann es nicht theilhat, dass es theilhat? Unmöglich. Also in anderer Zeit hat es theil und in anderer hat es nicht theil. Denn so allein möchte es an demselben theilhaben und nicht theilhaben. Richtig. Also ist auch diese Zeit, wann es theilnimmt am Sein, und wann es* (zugleich) *von ihm lässt. Oder wie wird es möglich sein dasselbe bald zu haben, bald nicht zu haben, wenn es nicht irgend wann es fasst und lässt? Niemals. Das Theilnehmen*

(Ergreifen) *am Sein, nennst du es nicht Werden? Ja. Das Lassen vom Sein, nennst du es nicht Verderben? Gewiss. Das Eins nun, wie es scheint, fassend und lassend das Sein, wird und verdirbt. Nothwendig. Eins aber, indem es Vieles ist und wird und verdirbt, wann es Eins wird, verdirbt* (hört auf) *Vieles zu sein, wann aber Vieles, verdirbt es Eins zu sein. Durchaus. Eins aber, indem es auch Vieles wird, wird es nicht nothwendig geschieden und gemischt? Gewiss. Und wann es unähnlich und ähnlich wird, muss es gleichen und nichtgleichen? Allerdings. Und wann mehr und weniger und gleich, vermehrt werden, und abnehmen und gleichbleiben? So ist es. Wenn es aber bewegt stillsteht, und wenn es stillgestanden zum Bewegtwerden sich ändert, so muss es doch nothwendig selbst nicht in Einer Zeit sein. Wie doch? Dass das vorher stillgestandenenachher bewegt werde, und dass das vorher bewegte nachher stillstehe; ohne Aenderung* (Uebergang) *wird nicht möglich sein, dass es dieses erfährt. Gewiss nicht. Es ist aber keine Zeit, in welcher möglich, dass weder bewegt werde noch ruhe. Nein. Aber es ändert sich nicht ohne das Aendern. Nicht glaublich. Wann also ändert es sich? Denn weder stillgestanden noch bewegt ändert es sich, noch in der Zeit seiend. Allerdings nicht. Ist also etwa das Widerspruchsvolle in welchem es wäre, wann es sich ändert, diess? Was? Das Plötzlich* (τὸ ἐξαίφνης: das Jetzt, der Augenblick, Moment, — ewige Gegenwart, in deren Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft, alle Zeit sich aufhebt). *Denn das Plötzlich scheint ein derartiges anzuzeigen, ein aus jenem in eins von beiden sich änderndes. Denn nicht aus dem Ruhen eines noch Ruhenden ändert sich, noch aus der Bewegung eines noch Bewegten ändert sich, sondern die eigene Natur des Plötzlich, eine widerspruchsvolle, liegt mitten inne zwischen der Bewegung und der Ruhe, nicht in der Zeit seiend, und in ihr und aus ihr ändert sich das Bewegte zum Ruhen und das Ruhende zum Bewegtsein. So mag es sein. Und das Eins also, wenn es ruht sowohl als sich bewegt, ändert sich zu beiden. Denn nur so thut es beides. Das sich ändernde ändert sich aber plötzlich; und wann es sich ändert, ist es in keiner Zeit; weder bewegt es sich dann, noch ruht es. Freilich nicht. Verhält es sich nun eben so auch in Bezug auf die übrigen Aenderungen, wenn aus dem Sein in das Verderben sich ändert, oder aus dem Nichtsein in das Werden, dass dann ein Mittleres gewissermassen zwischen Bewegung und Ruhe eintritt? und dann weder ist, noch nicht ist, weder wird, noch verdirbt? Es scheint wenigstens. Nach demselben Verhältniss aus Eins zu Viel Gehendes, und aus Viel zu Eins, ist weder Eins, noch Viel, wird weder geschieden, noch geeint; und aus Aehnlich zu Unähnlich, und aus Unähnlich zu Aehnlich Gehendes, ist weder ähnlich, noch unähnlich, weder gleich noch verschieden werdend; und aus Klein zu Gross, und zu Gleich und ins Gegentheil Gehendes, weder klein, noch gross, noch gleich, weder zunehmend, noch abnehmend, noch gleich werdend. So scheint es. Alle diese Zustände (παθήματα) erfährt das Eins, wenn es ist. Sicher.* — Hiernach wird untersucht (p. 157.), *wie allem Andern zukommt beschaffen zu sein, wenn das Eins ist,* und es stellen sich wieder dieselben Gegensätze heraus. *So also* (p. 160.) *wenn Eins ist, ist Alles das Eins, und ist auch nicht Eins, sowohl für sich selbst, als für das Andere gleichermassen.* Es folgt die zweite Voraussetzung, *dass das Eins nicht ist,* und dieselben Gegensätze werden abermals sowohl für das Eins als für das Andere nachgewiesen (es wird p. 162. das Sein als das Nichtsein, nämlich des Nichtsein — Negation der Negation — das Nichtsein als Sein, nämlich des Nichtseins, erkannt), so

dass das Resultat des ganzen Parmenides dieses (fine): *dass, Eins mag nun sein oder nichtsein, es selbst und das Andere sowohl für sich als für einander* (in Beziehung auf einander), *Alles durchaus ist sowohl, als nichtist, und erscheint sowohl als nicht erscheint.*

Das bisher Mitgetheilte rechtfertigt nun folgende Bemerkungen: Aus der Stelle rep. 511., dass die Dialektik durch ihre Voraussetzungen *zum Anfang von Allem, dem Aufhören aller Voraussetzung gelange,* um ihn als wahren Anfangspunkt zu nehmen (absolute Erkenntniss), ist das Verhältniss der Ideen die sich zusammenschliessen zur Einen Idee ausgedrückt. Daher kann man von Einer Idee ausgehend Alles finden (Meno p. 81.), und Alles ist um des Ganzen willen (Tim. p. 28.), und als die *endliche Idee in der Erkenntniss* wird die des Guten ausdrücklich genannt (de rep. VII, p. 517.). Der Ausdruck, welcher das Absolute, die alle andern in sich bezeichnende Idee, als Vorstellung bezeichnet, ist Gott (oder die Götter), und indem durch die platon. Ideenlehre die Erkenntniss aus der Willkühr des Denkens zu der Freiheit (seiner durch sich selbst gesetzten Nothwendigkeit) desselben fortgeschritten ist, wird dieser Fortschritt gegen die sophist. Lehre, welche den Menschen als das Maass aller Dinge bezeichnete, ausgedrückt: *Gott sei das Maass aller Dinge,* de legg. IV, p 716. Was Platon von Gott sagt ist nicht anders zu fassen, denn als Vorstellungen welche seiner Ideenlehre entsprechen und erklärt sich aus dieser von selbst (cf. Prot. p. 344. conv. p. 208. rep. II, p. 380. de leg. IV, p. 715. 887. 899. u v. a.). Dem steht nicht entgegen, dass Gott im Timäos anfänglich als blosser Weltordner vorgestellt wird, und diese anfängliche Vorstellung erledigt sich im Verlaufe des Timäos zur vollkommnen (s. d. Folg.). Gott und die ihm verwandte Menschenseele (cf. de legg X, p. 899.) haben aus demselben Grunde Selbstbewegung (de legg. X, p. 895. Phaedr. p. 245.) und bewegen das Andere, und dieses bewegende Prinzip in der Welt heisst eine vernünftige Seele, eine königl. Vernunft (de leg. X, p. 896 ss. Tim. p. 28. cf. Phileb. p. 22. 30.). Das der Seele gemässe (οἰκεῖον) ist das Gute (conv. p. 205. Lys. p. 221. de rep. IX, p. 586.) und *Eros* heisst der grosse Dämon zwischen den Sterblichen und Unsterblichen, Menschen und Gott, die *Ergänzung, dass das Ganze in sich selbst verbunden sei* (conv. p. 202. cf. ib 206. de legg. VIII, p. 837. IV, p. 716. Phaedr. p. 249 ss.). Das Gute aber heisst in seiner Erscheinung im Sinnlichen das Schöne (cf. Phaedr. p. 250. conv. p. 210 ss.), und Gott ist wie das Gute auch das Schöne (Phaedr. p. 246.), das Schöne (wie das Gute) der wahre Gegenstand der Wissenschaft (conv. p. 210., de rep. III, p. 402 s.). — Es ist ein besonderes Intresse, was Platon über die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Im Schlusse der Republik ist von ihr die Rede. (s. d.), desgl. im Phädon. So eben wurde gesagt, dass nach Platon die Seele als selbstbewegt begriffen werde, und so ist das Leben in ihrem Begriffe (Phaed. p. 105.), als Grund der Bewegung kann sie weder entstanden sein noch vergehen (Phaedr. p. 245.). Die Vorstellung von der Erinnerung an die Ideen wird mit der von dem vergangenen und zukünftigen Leben der Seele in Verbindung gesetzt (cf. namentlich Men. p. 81. Phaedr. p. 246.). — Das Verhältniss des Sinnlichen zu den Ideen geht auf das Bestimmteste aus dem im Philebos Mitgetheilten hervor. Das Sein ist eine der Ideen, welche mit den andern in Verbindung tritt, aber weder sind die Ideen jede für sich (abstract) betrachtet (auch nicht einmal das Sein selbst, welches aufgezeigt ist als durch sich selbst in sein Gegentheil, das Nichtsein, übergehend) das wahrhaft Seiende, noch hat das Sinnliche für sich (abstract) genommen wahres Sein. Die abstracte Idee ist was bezeichnet wurde als πέρας, das Sinnliche das ἄπειρον, das wahre Seiende *das gesammte Erzeugniss jener beiden* (s. oben Phileb. p. 23).

In Wahrheit also ist keines ohne das Andere. Im Platon ist daher zu unterscheiden wo er vom abstract Sinnlichen schlechthin redet (das schlechthin Viele, Parm. p. 129.; de rep. VI, p. 493., Theilbare, Pol. p. 269., Unendliche, Phil. p. 23., Werdende, Pol. l. c. Phaed. p. 70., Relative, Soph. p. 255. Theaet. p. 160., welches mehr und weniger wird, gross und klein ist, Phil. p. 25. de rep. V, p. 479., Ueberfluss und Mangel hat — kein richtiges Maass, Phaed. p. 102. cf. Pol. p. 283., im Menschen das dem reinen Erkennen Hinderliche, Phaed. p. 64. 66., in der sinnlichen Empfindung keine Erkenntniss Gewährende, Phaed. p. 65., das in welches das Böse fällt, Theaet. p. 176, das Nichtseiende, de rep. X, p. 597.) und wo er von ihm als dem mit den Ideen zum wahrhaft Seienden sich verbindenden spricht (so dass es sowohl ist als nicht ist, de rep. p 477 479. cf. ib. p. 476. Euthyd. p. 301. Phaed. p. 100. Pol. p. 273.). Die abstracte Idee dagegen ist das Gleiche, Maasshaltige und Genugsame, Phaed. p. 74. 93. 101. und weil sie im wahren Seienden mit dem Sinnlichen verknüpft ist, so kann man in sinnlicher Anschauung (Meno p. 97. cf. conv. p. 210. Phaedr. p. 250 s. rep. p. 523. u. a.) eine Hilfe und Anregung zur Erkenntniss finden. Es heisst rep. V, p. 476.: *Jede Idee sei für sich* (abstract genommen) *Eins, aber da jede vermöge ihrer Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Ideen überall zum Vorschein kommt, erscheine auch jede als Vieles.* — Die hohe philos. Wichtigkeit der Ideenlehre wird hierdurch nicht gestört; denn worauf es bei dem philos. Erkennen ankommt ist nicht, das Viele nicht und nur das Eine, noch das Eine nicht und nur das Viele, sondern das Eine im Vielen zu begreifen. (Vergl. die folg. Naturphilosophie des Platon). Die Dinge haben ihre Wirklichkeit nur durch das Theilhaben an der Idee, für welches Platon die Ausdrücke *μέθεξις, παρουσία, κοινωνία* (cf. conv. p. 212 s. Euthyd. p. 300 s. Phaed. p. 100 s.) braucht. Da jedoch die Dinge wie wir sie mit Sinnen wahrnehmen (nicht in der Erkenntniss), als schlechtsinnliches, d. h. nur scheinbar seiendes, erscheinen, so wird in dieser Beziehung jenes Verhältniss der Dinge gegen die Ideen in ihrem wahren Sein (oder was dasselbe, gegen die Dinge der Erkenntniss) als das von Abbildern zu Urbildern bezeichnet (cf. Phaedr. p. 250. de rep. X, p. 597. Tim. p. 28. 49. Euthyphr. p. 6.). Der Ausdruck des wahrhaft Seienden in angegebener Weise ist das *ἓν καὶ πολλά*. Ritter führt an, dass *ἓν καὶ πολλά* (Soph. p. 251.; Parm. p. 129.; Phil. p. 16. 17.; Phaedr. p. 266., oder *ἓν ἐπὶ πολλῶν* wie es Aristoteles met. *A*, 9.; *M*, 4. ausdrückt) die Formel sei, in welcher Platon gewöhnlich das Allgemeine ausdrücke und fügt die Erklärung hinzu, das *ἓν καὶ πολλά ist eben nichts anderes, als das Subject, welchem viele Prädicate beigelegt werden können, oder welches als Vieles erscheint.* Dieses ist die oberflächliche und falsche Auffassung, gegen welche Platon ausdrücklich und wiederholt auf das bestimmteste protestirt. Man sehe nur wie im Philebos p. 14. der Protarchos abgefertigt wird, der gerade diese Ansicht Ritters ausspricht und vergl. hiermit Parm. p. 129. Soph. p. 259. Als das *ἓν καὶ πολλά* kann allerdings ausgesprochen werden die Zahl (die platonische ideale Zahl), weil sie das Eins der Vielen, welche dem Wesen nach erkannt sich selbst als Eins zeigen. Die Zahl entsteht (nach Phileb. p. 25.) *durch Einbringung des Gleichmässigen und Zusammenstimmenden* (der Idee) *in das Entgegengesetzte* (das Sinnliche). Cf. Aristot. met. *N*, 2 fin. 3 init. Man hat gemeint, Platon selbst habe die rein mathematische Zahl noch unterschieden von der ideellen Zahl, welchen Unterschied Aristoteles im 12 u. 13. Buche der Met. hervorhebt, wo er die Zahlenlehre untersucht; aber es findet sich keine Stelle wo es ausgesprochen wäre, dass Platon diesen Unterschied gemacht habe, weder bei Aristot. noch bei Platon, sondern das Gegentheil ergibt sich aus Met. *K*, 1.

(p. 1059, b, 6.). *Das Mathematische setzen sie inmitten zwischen die Ideen und das Sinnliche, als ein drittes ausser den Ideen und dem Sichtbaren* Cf. §. 98. Hierin liegt aber auch, was etwas ganz anderes ist, dass Platon die Ideen und die Zahlen (das Mathematische) getrennt habe, cf. Aristot. met. *M*, 9. (p. 1068, a, 11.). Wenn Platon rep. VII, p. 529. von der wahrhaften Zahl spricht, so ist damit eben bezeichnet, dass eine andere als die sogen. ideelle Zahl keine Wahrheit habe, d. h. nicht neben dieser bestehe. Cf. §. 97. — Wie wenig den Platon der Tadel trifft, er habe die Ideen für sich (abstract) als das wahrhaft Seiende und als schlechthin ruhend angenommen, geht aus dem hervor, was er selbst gegen diejenigen vorbringt, welche von der Idee (εἰδη) als dem unbewegten, dem Werden entgegengesetzten Sein reden und die er denen entgegenstellt, welche nur das Körperliche anerkennen (Soph. p. 246 ss.); er entwickelt aus beider Meinung (p. 249.): *der Philosoph sei genöthigt, weder von denen, welche das All, es sei nun als Eins oder als viele Ideen setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im geringsten zu hören, sondern er muss beides von dem Seienden und All sagen, dass es unbewegt und dass es bewegt sei.* Er bezeichnet dieses als eine Verlegenheit, welche das Nichtseiende und Seiende zugleich treffe, und die Lösung derselben ist, dass die Ideen mit einander in Gemeinschaft treten. Was widersprechend scheint, zeigt sich dann: dass dasselbe sowohl ruhe als sich bewege.

§. 97. *Angewandte Philosophie.*

In der Ideenlehre des Platon ist über die einseitige Bestimmung des Prinzips hinausgegangen, so dass während die früheren Hauptrichtungen der Philosophie bisher als im Widerspruche mit einander erscheinen, die platonische Philosophie als die Erfüllung aller früheren Philosophien und als deren Einigung erscheint. Die Idee drückt das Prinzip aus als das Allgemeine in seinem Verhältnisse zum Besonderen und so kommt es bei Platon zuerst zu einer wissenschaftlichen Auffassung dessen, was gegenständlich ist als Erscheinung des Prinzips und zwar als unmittelbare: Natur und als durch Selbstbewusstsein, den Menschen (welcher der Träger des Selbstbewusstseins des Geistes ist) bestimmt: Staat.

In der Ethik kommt das sittliche Leben in Betracht wie es im Staat und im einzelnen Menschen existirt. Mit Recht trennt Platon die Betrachtung beider nicht, indem er im einzelnen Menschen nur in einer kleineren Schrift wiederfindet, was im Staate mit grösserer Schrift erscheint. Damit ist der Staat ausgesprochen als die Erscheinung des Geistes (nicht ein zufälliges Belieben); das Wesen des

Geistes ist es, welches den Staat bedingt, und der Mensch ist als seinem Begriffe nach dem Staate entsprechend anerkannt (vergl. Aristoteles). Der wahre Staat wie ihn Platon aufstellt ist nun nichts anderes als der Staat in seiner höchsten Wirklichkeit, als Realisation des Geistes, nichts weniger als eine Chimäre, wie es gewöhnlich heisst. Das Wesentliche ist, dass die Besten, die Philosophen, d. h. die Vernunft herrscht, mithin der Staat wahres Dasein des Rechts ist. (Nur soweit ein Staat dem entspricht, ist er Staat, entspricht er seinem Begriffe; im Staate des Platon ist nur als Vorstellung fürs Bewusstsein ausgesprochen, was sich ungewusst in anderer Form in jeglichem Staate von selbst macht: das Willkührliche, Schlechte in ihm vernichtet sich durch sich selbst, und es besteht nur das Vernünftige). Im Weiteren drückt sich die Beschränktheit des griech. Wesens überhaupt aus. Das Individuum als persönlich freies ist nicht anerkannt, sondern nur dasselbe als dem Staate angehörig, als Erscheinung desselben. Die persönliche Freiheit ist es, welche Griechenland zu Grunde richtete, und schon ist das Bewusstsein derselben seit den Sophisten aufgegangen; aber Platon muss in der Republik, wo er die Idee des Staates nicht schlechthin, sondern zunächst des griech. Staates ausspricht, dieselbe negiren (er verbannt aus seinem Staat Alles was Bethätigung der Subjectivität ist, so selbst die Poesie, insofern sie als Willkühr ist, die freie Wahl des Berufs, alles Eigenthum des Einzelnen; will Gemeinschaft der Weiber; — sogar der Geschlechtsunterschied wird auf das Minimum reducirt u. s. w.). Die Idee der Republik stellt Platon auf, wo alle um des Staates, keiner um seiner selbst willen existirt, und leitet aus ihr als deren Verschlechterung, indem in ihr das subjectiv egoistische Treiben überhand nimmt, die anderen Staatsverfassungen ab bis zur Tyrannis, in welcher der schlechte Einzelne den Staat ganz in sich aufgehoben hat. So kennt Platon nur die Missbildung nicht die Fortbildung der Republik [1]).

In der Naturphilosophie werden zunächst auseinander gehalten (zur Vorstellung erhobene Abstractionen

— wie auch oben ähnlich geschieden wurde) Gott, das Gute (das Eins, Begrenzung) und das Sichtbare (das Viele, Unendlichkeit), aus denen dann (so dass Gott als ordnendes Prinzip erscheint) die Welt als ein *beseeltes, verständiges, lebendiges Wesen* (ζῶον) zu Stande kommt, welches Eins im Vielen. Diese Welt ist die wahrhaft seiende, und als solche ist sie zu begreifen. Die Welt in ihrem angegebenen Verhältnisse zu Gott und dem Sichtbaren wird vorgestellt als mittlere Proportionale (a : b = b : c), so dass *die Mitte das erste und letzte ist und diese beiden zu mittleren werden.* Wie nun aber gesagt wurde, dass irgend etwas betrachten nach dem wahren Sein, als Eins und zugleich Vieles, nichts anderes sei, als es nach der Zahl betrachten; so spielt bei dem Platon in der Naturphilosophie die Zahl eine grosse Rolle, ähnlich wie bei den Pythagoräern; bei diesen aber ist die Zahl Alles, bei Platon das mittlere zwischen dem Eins und dem Vielen (dem Wesen der Idee abstract genommen und dem Sichtbaren, dem Unendlichen; die Zahl ist aber auch abstract, nämlich das am wahrhaft Seienden abstrahirte Verhältniss zwischen dem Vielen und Einen). Die Welt ist dem Platon hiernach nothwendig ein beseeltes Wesen, ein *seliger Gott*, so dass die Seele das Herrschende, das Körperliche das Gehorchende ist. Näher aber fällt das wahre Sein in die Seele (den Geist) selbst, indem sich zeigt, dass die Seele die Ineinsbildung des Ungetheilten (Eins, das Sichselbstgleiche) und Getheilten (Viele, Verschiedene) ist, so dass die drei Wesen (das Sichselbstgleiche — das Dasselbige, das Verschiedene und das Mittlere) in *Eine Idee* vereinigt sind, welches Eine seine geziemenden Theile (nach der Zahl zu betrachten) hat. Von der Welt nun wie sie im Gedanken begriffen ist, wird unterschieden die Welt wie sie werdend und sichtbar ist. Diese verhält sich zu jener wie Abbild zu Urbild. Das Werden ist Zeit. Die Zeit stellt in der sichtbaren Welt die Ewigkeit der Welt des Gedankens dar, denn die Zeit ist nur als Gegenwart. Die ewige Welt in ihrem Abbilde nach der Zeit betrachtet, wird erkannt (nach der Abstraction des Eins) nach der Sichselbstgleichheit, in

ihrem Abbilde dagegen nach der Materie betrachtet (nach der Abstraction der Vielen), nach der Verschiedenheit. In die Einzelnheiten dem Platon zu folgen ist unfruchtbar, weil hier natürlich die ganze Mangelhaftigkeit des naturwissenschaftlichen Standpunkts des Platon und seiner Zeit sich geltend macht in Schwierigkeiten, deren Lösung nur ein negatives Resultat haben kann. Das temporäre Intresse daran ist vorüber [2]).

1) Die Republik, das umfangreichste und inhaltreichste Werk Platons, handelt von der Sittlichkeit im Staat und im Einzelnen, indem die Untersuchung der Gerechtigkeit zu Grunde gelegt ist. In dem ersten, einleitenden Buche wird über die Gerechtigkeit nur anregend zu tiefern Untersuchungen gesprochen. Es wird aufgezeigt, dass Bestimmungen wie: *Gerechtigkeit sei, einem Jeden das Schuldige zu leisten*, oder *den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden* u. dergl. keinesweges ausreichend sei. Auch gegen die sophistische Erklärung: *das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche*, wird disputirt. Sokrates zeigt, dass der wahre (seinem Begriff entsprechende) Regierende nur gezwungen und zum Besten der Schwächeren, nicht zu seinem Vortheile regiere. Ferner zeigt Sokrates gegen den Sophisten, dass der Gerechte mit dem Weisen und Guten, der Ungerechte mit dem Schlechten und Thörichten Aehnlichkeit habe. Auch sei die Gerechtigkeit mächtiger als Ungerechtigkeit und die Gerechten leben besser und glücklicher als die Ungerechten. Nun erst wird zur strengern Untersuchung geschritten, was das Gerechte sei. Es wird ein dreifaches Gutes unterschieden: 1) *was wir nur um sein selbst willen lieben und verlangen, nicht aber um seiner Folgen willen;* 2) *was wir theils um sein selbst willen, theils wegen des aus ihm Entstehenden lieben;* 3) *was wir begehren nicht um sein selbst willen* (da es beschwerlich), *sondern wegen des daraus Entstehenden.* Zu welchem gehört nun die Gerechtigkeit (p. 357.)? *Ich meine*, sagt Sokrates, *zu dem Schönsten, was sowohl um sein selbst willen, als wegen des aus ihm Entstehenden dem, welcher glücklich sein möchte, wünschenswerth ist.* Die entgegengesetzte Meinung ist, es gehöre nur zur dritten Art des Guten. Zur genauen Untersuchung soll der Ungerechte mit dem vollkommenen Scheine der Gerechtigkeit und Allem daraus sich Ergebenden gegenübergestellt werden dem Gerechten mit dem vollkommenen Scheine der Ungerechtigkeit und allem hieraus Entspringenden, und es wird gefragt, welcher von beiden der Glückseligere sei (p. 361.). Auch wird darauf aufmerksam gemacht, wie Väter die Söhne zur Gerechtigkeit ermahnen nur wegen des aus ihr folgenden Nutzens, wie die Dichter die Gerechtigkeit selbst als beschwerlich und schwierig schildern und nur um ihrer Früchte willen preisen, u. dergl. Um nun leichter zu finden, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit seien und wie es sich der Wahrheit nach mit ihrem Nutzen verhalte, schlägt Sokrates vor zuerst als in einem Grösseren im Staate beide aufzusuchen. Hier stehe gleichsam in einer grossen Schrift geschrieben, was am Einzelnen wegen der Kleinheit der Schrift nicht wohl zu erkennen sei. Habe man aber erst die grosse Schrift gelesen, dann werde man auch die gleichlautende kleinere Schrift zu lesen vermögen. *Wenn wir*, sagt Sokrates (p. 369.), *im Geist eine werdende Stadt betrachten, so werden wir auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit derselben entstehen sehen. — Es entsteht eine Stadt*

(Staat), weil jeder von uns nicht sich selbst genügend ist, sondern Vieles bedarf. Daher das *Bedürfniss* es ist, welches die Stadt begründet. Bei der Vertheilung der Arbeit, wird gezeigt, wird alles Nöthige besser, leichter und reichlicher besorgt und verrichtet. Zunächst sind hiernach in der Stadt: Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute, Krämer, Tagelöhner. Das Wohlleben bringt mehre herbei, welche zur Befriedigung des Luxus beitragen, Aerzte werden nöthiger, was aber das Wichtigste, auch ein Heer von Kriegern (p. 374.). Da jeder dann sein Geschäft am Besten betreibt, wenn er sich ihm allein widmet, so ist ein besonderer Kriegerstand nöthig. Es fragt sich *was für Naturen und um wesswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt? Scharf im Wahrnehmen —, schnell im Ergreifen —, stark im Verfechten —, eifrig der Seele nach gegen die Feinde, sanft gegen die Mitbürger. Neben dem Eifer müssen die Wächter daher philosophische Gesinnung haben, d. h. gegen das Bekannte freundlich gesinnt, aber lernbegierig, welches dasselbe wie philosophisch. — Wie aber sollen solche erzogen und gebildet werden?* Es werden nun in dieser Beziehung verschiedene Gesetze aufgestellt: *Wie Gott seinem Wesen nach ist, so muss er auch immer* (von den Dichtern) *dargestellt werden* (p. 379.); *(Gott ist einfach und wahr in Wort und That, und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er Andere weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet weder im Wachen noch im Schlaf)* etc. Es wird durchgegangen die Erziehung durch Musik (*welche in der Liebe zum Schönen enden soll*, p. 403.) und durch Gymnastik. Beide sind *meistentheils der Seele wegen* (p. 410.), damit die Erzogenen weder durch Musik zu weichlich, noch durch Gymnastik zu rauh werden. *Der richtig Gestimmten Seele ist besonnen sowohl als tapfer, der Ungestimmten feige oder roh* (p. 411.). Die Besten unter den so Erzogenen müssen *Befehlshaber und Hüter sein.* Es wird noch mancherlei über die äusserliche Einrichtung der Stadt beigebracht, namentlich wie die Wehrmänner beschaffen und eingerichtet sein müssen, damit die Stadt in Wahrheit Eine sei. Die Einrichtung von allem auf die Gottesverehrung Bezüglichen wird dem *vaterländischen Gotte* überlassen. Wo ist nun in dieser Stadt die Gerechtigkeit? *Wenn die Stadt richtig angelegt ist, so wird sie vollkommen gut sein* (p. 427.), *— also weise, tapfer, besonnen und gerecht.* Sind von diesen (Cardinaltugenden) 3 bestimmt, so bleibt das 4te übrig. 1) *Weise ist die Stadt vermöge der kleinsten Abtheilung derselben, der, welche versteht und befiehlt* (die Befehlshaber und Hüter). 2) *Tapfer* ist die Stadt durch die Krieger. 3) *Besonnen* ist die Stadt durch beide Theile der Beherrschten und der Herrschenden, so dass durch die ganze Stadt verbreitet ist die Besonnenheit: *des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem Einzelnen* (p. 432.). 4) *Gerechtigkeit*, sagt Sokrates, *haben wir von Vielen gehört und selbst gesagt, sei das Seinige thun und sich nicht in Vielerlei mischen.* Dass dieses die Gerechtigkeit sei wird zunächst annehmbar gemacht an der näheren Betrachtung der Stadt: *der erwerbenden, beschützenden und berathenden Klasse Geschäftstreue, dass nämlich jede von diesen das Ihrige verrichtet in der Stadt* (p. 334.). Nun wird zur Gerechtigkeit im einzelnen Menschen übergegangen, nach der Bemerkung, *dass in Beziehung auf den Begriff der Gerechtigkeit ein gerechter Mann von einem gerechten Staate nicht verschieden sein werde.* Es wird nun gezeigt, wie auch in der Seele *das Denkende und Vernünftige, womit die Seele überlegt und berathet*, zu unterscheiden sei von dem, *womit sie verliebt ist und hungert und dürstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose*

und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete (p. 439.). Ein drittes ist in der Seele Muth und Eifer, so dass auch wie im Staate, so in der Seele ein dreifaches zu unterscheiden: *das Erwerbende* (das Begehrliche), *das Helfende* (das Eifrige) *und das Berathende* (das Vernünftige) (p. 440. 441.). Hiernach wird *ein jeder gerecht sein, in welchem jedes* (der drei unterschiedenen) *das Seinige thut.* Also wird das Vernünftige herrschen, das Eifrige ihm folgsam und verbündet sein, und beide (durch Musik und Gymnastik) in der rechten Harmonie verbündet, werden dem Begehrlichen vorstehen. Die Tapferkeit kommt nun auch dem Eifrigen in der Seele des Einzelnen zu; die Weisheit dem Vernünftigen, in ihm herrschenden; die Besonnenheit ist die Zusammenstimmung des herrschenden und beherrschten Theiles, *wenn sie darüber einmüthig sind, dass das Vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander in Streit sind* (p. 442.). Als Gerechtigkeit im Einzelnen endlich zeigt sich, dass *von dem, was in ihm ist, jegliches das Seinige verrichtet in Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden* (p. 443.). — *So ist nun also*, sagt Sokrates, *der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, dass er uns vorschwebe, dass wir gleich im Anfange der Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein.* — (Gleich die Arbeitstheilung, aus welcher der Staat erwächst, also der Ursprung des Staates, ist Erscheinung der Gerechtigkeit). — *Und jenes also war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, dass der von Natur Schusterhafte auch Recht thue nur Schuhe zu machen und nicht Anderes zu verrichten u. s. w.* — *In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äusseren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht lässt Fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklanges den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch diess alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohlgestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, dass er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung* — (p. 444.). — *Muss nun nicht die Ungerechtigkeit ein Zwiespalt eben dieser drei sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, dass es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen.* — *So wäre denn die Tugend eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche* (nach Schleiermachers Uebersetzung). Ehe nun zur Untersuchung über die vier Hauptarten der Schlechtigkeit (während es nur die angegebene Eine Tugend gibt) in Staaten und Menschen fortgegangen wird, kommt noch Einiges näher in Erörterung, welches im Vorhergehenden nur vorübergehend berührt wurde

Sokrates hatte nämlich gesagt, *von Weibern und Kindern sei schon jedem deutlich, dass Freunden Alles gemein sein werde* (p. 449. cf. 423.). Hierüber wird nähere Erklärung verlangt, und diese Erörterung zieht noch andere nach sich. Es wird gezeigt, *dass es gar kein Geschäft gibt, von allen, durch welche der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib, oder dem Manne als Mann angehört, sondern dass die natürlichen Anlagen auf ähnliche Weise in beiden vertheilt sind, und an allen Geschäften das Weib ihrer Natur nach theilnehmen kann, wie der Mann an allen; dass das Weib aber in allen schwächer als der Mann ist* (p. 455.). Die Weiber der Hüter müssen wie diese, daher durch Musik und Gymnastik erzogen werden. Solches ist nicht nur möglich, sondern auch zum Besten des Staates. *Mögen sich also immer* (p. 457.) *die Frauen unserer Hüter entkleiden* (bei den gymn. Uebungen), *da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen theilnehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hierin aber wollen wir das Leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechts* (p. 457.). Hiermit hängt nun die Einrichtung zusammen: *dass diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so dass weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater.* Solches ist zuträglich, weil es den Staat zu Einem macht, weil Alle in ihm verwandt sind, wozu noch die Gemeinschaft der Güter kommt, so dass *keiner etwas Eigenes hat ausser seinem Leibe.* Nun fragt sich, ob eine solche Verfassung überhaupt möglich sei (p. 471.)? Es wird sich im Voraus damit verwahrt, dass *die That das wahre Wesen weniger treffe als das Wort.* Es fragt sich hiernach nur noch, ob ein Staat der angegebenen Beschreibung ähnlich eingerichtet werden könne? Mit Sorge vor den vielen Gegnern, die er aufregen werde, sagt endlich Sokrates: *Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunehen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben* (p. 473.). Zur Vertheidigung dieses Satzes wird näher bestimmt, wer ein Philosoph sei. *Auch der Philosoph*, heisst es, *werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach aller* (p. 475.). Dann werden unterschieden diejenigen, welche *schöne Dinge zwar anerkennen, nicht aber die Schönheit selbst*, und diejenigen, welche *die Schönheit selbst für etwas halten, und auch sie selbst sowohl, als das an ihr Theilhabende wahrnehmen können, und weder das Theilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Theilhabende halten.* Jene gleichen Träumenden, diese Wachenden, und jener Gedanken sind Meinung, dieser Gedanken Einsicht. Es wird nun gegen den disputirt, von dem gesagt wurde, er meine, erkenne aber nicht: *Der Erkennende, erkennt er etwas oder nichts? — Etwas. — Was ist oder was nicht ist? — Was ist. — Wir wissen zur Genüge, dass das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise Seiende aber auch völlig unerkennbar ist. — Hinlänglich. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, dass es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie Seienden und dem ganz und gar Nichtseienden? — In der Mitte. — Für das zwischen*

beiden ist mithin etwas zu suchen, zwischen der Unkenntniss und der Erkenntniss, wenn es etwas solches gibt (p. 477.). — Es wird nun gezeigt, dass *Erkenntniss* und *Vorstellung* verschiedene *Vermögen* sind, von denen sich jene auf das Seiende bezieht, diese aber, mitten inne liegend zwischen Erkenntniss und Unkenntniss, auf das was an beiden, an Sein und Nichtsein theil hat (p. 478.). Wer nun aber das Schöne selbst nicht sieht, wohl aber vieles schöne u. dergl., der, zeigt sich, sieht solches, was ist und auch nicht ist, das Vorstellbare. So verschieden sind Erkennen und Vorstellen, Philosoph und Meinungsliebender. *Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können, die aber diess nicht können, sondern immer unter dem Vielen und auf alle Weise sich Verhaltenden umherirren, nicht Philosophen, welche von beiden müssen Führer des Staates sein* (p. 484.)? Offenbar die Philosophen, *denn diese sind*, wie gezeigt wird: *von Natur von gutem Gedächtnisse, gelehrig, edelmüthig, anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, sowie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und Besonnenheit.* Solchen ist der Staat zu überlassen, *wenn sie durch Erziehung und Alter vollendet sind* (p. 487.). Hierauf werden die Gründe angegeben, warum gegenwärtig die Philosophen so ungeschickt zur Staatsleitung erscheinen, nämlich weil sowohl die Philosophen als die Staaten unter den obwaltenden Zeitumständen schlecht, nicht ihrem Begriffe gemäss, sind. — Es ist noch vorzutragen: *Auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die Retter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen* (p. 502.). Zu dem was schon früher über die Erziehung der Hüter gesagt worden, dass man sie in vielerlei Kenntnissen üben und endlich zu den schwierigsten Forschungen leiten müsse, damit sie *zur grössten Einsicht gelangen, die ihnen am eigenthümlichsten zukomme.* Diese ist die *Idee des Guten, als durch welche erst das Gerechte und Alles was sonst Gebrauch von ihr macht nützlich und heilsam wird.* — Es wird erinnert, dass für das Gute von der Menge die Lust genommen werde, und von denen, die sich mehr wüssten, die Einsicht (p. 505.). Beide kommen in Widerspruch, denn diese kommen endlich dahinaus zu sagen, *das Gute sei die Einsicht des Guten*, jene, indem sie zugeben müssen, es gebe auch schlechte Lust (cf. Philebos), *Gutes und Schlechtes sei dasselbe.* Dennoch will jeder nicht ein scheinbares Gutes, sondern wahres; jene Besten im Staate dürfen daher über das Gute nicht im Dunkeln bleiben. Sokrates selbst wird nun gefragt: Was das Gute sei? Diess nun will er für den Augenblick nicht sagen, sondern nur einen sehr ähnlichen Sprössling des Guten. *Vieles Schöne*, sagt Sokrates (p. 507.), *und vieles Gute, was einzeln so sei, nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung.* — *Das nehmen wir an.* — *Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles was wir vorher als Vieles setzten, setzen wir als Eine Idee eines jeden und nennen es jegliches, was es ist.* — *So ist es.* — *Und von jenem Vielen sagen wir, dass es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, dass sie gedacht werden, aber nicht gesehen.* — *Auf alle Weise freilich.* — *Womit nun an uns sehen wir das Gesehene?* — *Mit dem Gesichte.* — — *Hast du auch wohl den Bildner der Sinne betrachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat?* — *Nicht eben.* — *Also betrachte es so: Bedürfen wohl das Gehör und die Stimme noch eines anderen Wesens damit jenes höre und diese gehört werde, so dass, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden?* — *Keines.* — — *Aber das Gesicht und das Sichtbare merkst du nicht, dass die eines solchen bedürfen?* — *Wie so?* — *Wenn auch in den Augen*

Gesicht ist und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weisst du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, dass dann das Gesicht doch nichts sehen wird und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses? — Was du das Licht nennst. — Du hast Recht. — — Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst du wohl, dass dieses abhänge, dessen Licht mache, dass unser Gesicht auf das Schönste sieht, und dass das Sichtbare gesehen wird? — Die Sonne. — — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das Sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluss. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es. — Und eben diese nun, sage nur, dass ich verstehe unter jenem Sprösslinge des Guten, welchen das Gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so dass wie jenes selbst im Gebiete des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — — — Dieses also was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntniss und der Wahrheit, als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beiden sind, Erkenntniss und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntniss aber und Wahrheit, so wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber, gleichviel welches von beiden, anzusehen, nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schätzen. — Eine überschwängliche Schönheit verkündigst du, wenn es Erkenntniss und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hälst du es doch gewiss nicht. — Frevle nicht! Sondern betrachte das Ebenbild noch weiter so. Die Sonne, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. Eben so nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — — — Also diese beiden Arten hast du nun: das Denkbare und das Sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältnisse, das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren: so gibt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem Sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden, und alle dergleichen. Und als den andern Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nämlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich Gearbeiteten. — Das setze ich. — Wirst du auch die Sache selbst behaupten wollen, dass in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das Nachgebildete von dem, welchem es nachgebildet ist? — Das möchte ich gar

sehr. — So betrachte nun auch die Theilung des Denkbaren. Sofern den einen Theil die Seele genöthigt ist, indem sie das damals Abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussetzungen aus nicht zum Anfange zurückschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussetzungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten Bilder mit den Begriffen selbst verfährt. Diess wirst du wenn Folgendes vorangeschickt worden, leichter verstehen. Ich denke du weisst, dass die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen u. dergl. abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten (Figuren) *und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussetzend, nachdem sie diess als wissend zum Grunde gelegt, keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch Andern geben zu dürfen glauben, als sei diess schon Allen deutlich, sondern hiervon beginnend gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Diess weiss ich. — Auch dass sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen — was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständnisse. — Du hast Recht* — (p. 511.). *Diese Gattung also sagte ich allerdings sei auch Erkennbares, die Seele aber sei genöthigt bei der Untersuchung derselben sich der Voraussetzung zu bedienen, nicht so, dass sie zum Anfange zurückgeht, weil sie sich nämlich über die Voraussetzungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so dass sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird und zwar derer die im Vergleiche mit den anderen als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, dass du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, dass ich unter dem anderen Theile des Denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von Allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber dass du bestimmen willst, was mittels der dialektischen Wissenschaft von dem Seienden und Denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich sogenannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, dass sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntniss davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Messkünstler und was dem ähnlich ist zu nennen, als etwas zwischen der blossen Vorstellung und der Vernunfterkenntniss zwischen inne liegendes. — Vollkommen richtig! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele hinzu, die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewissheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältnisse, dass soviel das, worauf*

sie sich beziehen, an der Wahrheit theilhat, soviel auch jedem von ihnen Gewissheit zukomme. —

Es folgt nun (p. 514.) ein berühmtes Bild des Platon, darstellend *unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung.* Menschen sitzen in einer unterirdischen Höhle, gefesselt, so dass sie den Rücken gegen den Eingang der Höhle wenden, durch welchen eine Sonne Licht einwirft, und vor dem verschiedene Gestalten sich mannigfach bewegen. Die Menschen sitzen also im Dunkeln und erblicken nur auf der entgegenstehenden Wand die Schattenbilder der draussen sich bewegenden Gestalten, und halten diese Schatten für wahr und benennen sie. Würde nun einer entfesselt und sähe umgewendet das Licht und die hellbeleuchteten Gestalten, so würde er geblendet, verwirrt sein, ja glauben, die Schatten, nicht jene Gestalten, hätten Wirklichkeit; den Anblick der Sonne würde er nicht ertragen, sondern zurück in das Dunkel fliehen. Wird er aber mit Gewalt ans Licht gerissen, und gewöhnt er sich allmählich an dasselbe, so erkennt er endlich die Sonne und die ganze Welt der Wahrheit, verschmäht den vorigen Stand des Irrthums. Ging er aber doch in die Höhle zurück, so würde er anfangs die Schatten in der Höhle noch schlechter sehen als vorher, und es würde heissen, er habe sich oben die Augen verdorben. *Dieses ganze Bild nun*, sagt Sokrates, *musst du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich setzen und den Schein von dem Feuer darin, der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniss, so wirst dir nicht entgehen, was mein Glaube ist. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend; und dass also diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten* (p. 517.). An dem Bilde wird nun festgehalten, um den Satz, dass die Philosophen die Lenker des Staates sein müssten, zu unterstützen. Sie sind die, welche das Licht oben geschaut haben und nun nicht wieder herabwollen in das Dunkel, daher nicht willig sind das Regiment zu übernehmen. Es ist gewiss, dass einer der die Urbilder gesehen, die Schattenbilder am besten verstehen wird, wenn er sich erst an das Dunkel der Höhle wieder gewöhnt hat. Die Unterweisung, wird auch bemerkt, sei nicht Einpflanzung in die Seele dessen was vorher nicht in ihr war, sondern die Kunst der Umlenkung; das Vermögen des Sehens ist da, auch das Seiende; es ist zu bewirken, dass jenes auf dieses gerichtet werde. — Welche aber ist die Kunst, durch welche die Seelen zum Licht emporgefördert werden? Es ist die Mathematik, und Sokrates zeigt, wie sie, recht d. h. wissenschaftlich betrieben, zur Vernunfteinsicht hinleite. Es ist Alles Eins und Vieles, dieses führt zur Untersuchung der Einheit selbst (dem Begriffe nach) und dadurch wird die Seele zur Anschauung des Seienden hingelenkt. Wie die Eins so ist alle Zahl beschaffen. Die Natur der Zahlen ist durch die Vernunft selbst anzuschauen; das ist die wahre Arithmetik, welche die Umkehr bewirkt *vom Werden zum Sein und zur Wahrheit* (p. 525.). In solcher Wissenschaft sind die edelsten Seelen zu unterrichten. Auch von der Geometrie, Epipedometrie und Stereometrie gilt ein Gleiches, so wie von der Astronomie, ferner von der Harmonie; alle diese aber nur wenn sie nicht wie gewöhnlich, sondern wahrhaft wissenschaftlich betrieben werden. *Alles*

dieses ist jedoch nur das Vorspiel zu der Melodie, welche eigentlich erlernt werden soll: die Dialektik. — Du meinst doch nicht, sagt Sokrates (p. 531 f.), *dass solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muss. — Gewiss nicht. — Also dieses ist nun wohl die Melodie oder der Satz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem auch, wie er nur mit dem Gedanken gefasst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, dass es bestrebt sei auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst, ja zuletzt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben (διαλέγεσθαι), der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittels des Wortes und Gedankens auf das selbst, was jedes ist; und wenn er nicht eher ablässt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntniss gefasst hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg, nennst du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? — Die Lösung aber von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besitzt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem Besten in der Seele zum Anschauen des Trefflichsten unter dem Seienden wie dort dem Untrüglichsten am Leibe zu der des Glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiete. — — Welches ist das eigenthümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und welches sind die Wege zu ihr? — — Du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst, so gut sie sich mir wenigstens zeigt — — denn dass es ein solches gibt, muss behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig. — Nicht auch, dass allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? — Auch diess! — Diess auch wird niemand bestreiten, dass, was jegliches selbst sei, diess keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von Allem zu finden, sondern alle andere Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehen oder auch mit Hervorbringen und Zusammensetzen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesetzten zu thun haben, die übrigen aber, denen wir zugaben, dass sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Messkunde und was mit ihr zusammenhängt, sehen wir wohl wie sie zwar träumen von dem Seienden, ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie Annahmen voraussetzend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiss, Mitte und Ende also aus diesem, was man nicht weiss, zusammengeflochten sind, wie soll wohl, was auf solche Weise angenommen ist, jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine gewiss! — Nun aber geht die dialektische Methode allein auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend grade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben der Gewohnheit gemäss, die aber*

eines anderen Namens bedürfen (nämlich wie sie gewöhnlich beschriebener Maassen behandelt werden), *der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben sie aber schon früher irgendwo Erkenntniss genannt. — — Es beliebt uns also*, sagt Sokrates, *wie zuvor die erste Abtheilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Erkenntniss, die dritte Glauben, die vierte Wahrscheinlichkeit; und diese beiden zusammengenommen Meinung, jene beiden aber Verständniss* (p. 534.). *Und Meinung hat es mit dem Werden zu thun, Verständniss mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Verständniss zur Meinung, nämlich Wissenschaft zum Glauben und Erkenntniss zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniss dessen aber, worauf sich diese beziehen, das Vorstellbare und Erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen. — — Nennst du nun auch den den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden fasst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wiefern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehen, in sofern auch läugnen er habe hiervon Verständniss? — Also auch eben so mit dem Guten, wer nicht im Stande ist die Idee des Guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht — sie nicht nach dem Schein sondern nach dem Sein zu verfechten suchend, durch diess Alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch, weder dass er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trifft, dass er es durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und dass er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt.* Die wissenschaftliche Erziehung wird nun näher beschrieben, die höchste Erkenntniss und die Leitung der Staatsangelegenheiten dem höheren Alter vorbehalten und nachdem die Möglichkeit einer Staatseinrichtung gleich der beschriebenen gezeigt, hiermit endlich die Darlegung des besten Staates und seiner Entstehung geschlossen. Es bleibt nur noch übrig diejenigen Staatsverfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen durchzugehen, welche dem geschilderten Staate nicht ähnlich, also auch nicht gut, sondern schlecht sind. Platon unterscheidet nun solcher Staatsverfassungen vier: Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. In dieser Reihenfolge lässt Platon eine aus der andern, die Timokratie zunächst aus seiner Aristokratie, entstehen, und zugleich den timokratischen Mann aus dem aristokratischen u. s. f. Die Umwandlung zeigt sich so als Verschlechterung der Aristokratie und zwar geht sie aus von der Verschlechterung der Regierenden, indem der Eigennutz immer mehr die Seelen ergreift, überhaupt das Prinzip des sich Geltendmachens der eigenen Subjectivität. Es wird nun gezeigt (was von Anfang verlangt) (p. 580): *der Trefflichste und Gerechteste sei auch der Glückseligste, diess sei aber der am meisten königlich Gesinnte und sich selbst königlich Beherrschende* (der wahre Aristokrat), *der Schlechteste aber und Ungerechteste sei auch der Unseligste, und diess sei der am meisten tyrannisch Gesinnte und auch sich selbst sowohl als den Staat soviel als möglich tyrannisch Beherrschende.* Für denselben Satz wird noch ein anderer Beweis daher genommen, dass, wenn die Seele wie der Staat in drei Gattungen zu theilen sei, auch eine dreifache Lust sich ergebe. Der dritten Gattung entspricht Geldliebe und Eigennutz, der zweiten Ehrliebe und Streitlust, der ersten Lernlust und Weisheitsliebe, und je nachdem das eine oder das andere im Menschen vorherrscht, ist er weisheitliebend, streitlustig oder eigennützig. Es zeigt sich, dass die Lust des Weisheitliebenden auch in Wahrheit die angenehmste. Endlich aber wird

noch gezeigt, dass (p. 583.) *die Lust der Andern ausser der des Weisen auch nicht ganz wahr und rein sei.* Ungerechtigkeit, auch wenn sie ganz verborgen bleibt, ist auch nicht wahrhaft nützlich und vortheilhaft. Nochmals wird gegen die Dichter gesprochen, und dann als (p. 608.) *grösste Aussicht und vorgesteckter Preis für die Tugend* von der Unsterblichkeit gesprochen. *Das Zerstörende und Verderbende ist das Böse, das Erhaltende und Fördernde das Gute.* Jegliches hat sein eigenthümliches Böses, die Seele (p. 609.): *Ungerechtigkeit, Unbändigkeit, Feigheit und Unverstand.* Das Böse für den Leib (Krankheit und Tod) kann die Seele nicht vernichten, denn sie wird mit dem Leibe nicht schlechter oder ungerecht. Aber auch nicht ihr eignes Böses, die Ungerechtigkeit, vernichtet die Seele, und so ist diese auf alle Weise unsterblich. Sie ist auch nicht entstanden, (denn das Lebendige kann nicht aus dem Todten werden), und nicht zusammengesetzt. Die Götter aber müssen in Wahrheit wissen das verborgene Unrecht und die verborgene Gerechtigkeit, und so habe die Seele nach dem Tode des Ungerechten Strafe, des Gerechten Lohn zu gewärtigen. Wie es dabei zugehe und wie jeglicher aus dem ewigen in das zeitliche Leben tretend (nachdem er Lohn oder Strafe eines frühern genossen) sich selbst sein Schicksal im Voraus wähle, wird in einem Mythos dargestellt.

2) Der Timäos, in welchem Platons Naturphilosophie an pythag. Lehre sich anschliessend enthalten ist, schliesst sich auf das Genauste an die Republik an und beginnt mit einer Wiederholung der wesentlichen Einrichtungen in dem Staate des Platon. In einer mythischen Erzählung wird dann ausgesprochen, Athen selbst sei dermaleinst jenem Ideale gemäss gewesen, die *Bürger des* platonischen *Staates seien die Vorältern* der späteren Griechen. Hiermit ist denn ausgesprochen, der platon. Staat sei nicht zufällig, aus der Luft gegriffen, sondern sei der Staat wie er dem griech. Wesen wahrhaft gemäss, gegen welchen sich die zeitlichen griech. Staatsverfassungen wie Verbildungen desselben Einen wahren Staates verhielten. — *Es ist*, sagt Timäos (p 28.), *zuerst Folgendes zu unterscheiden: Etwas das immer Seiende und Entstehung nicht Habende und Etwas das Werdende, niemals aber Seiende. Jenes ist durch Erkenntniss nach Schlussfolge* (νοήσει μετὰ λόγου) *begreiflich, indem es immer sich gleich bleibt* (κατὰ ταὐτὰ ὄν), *dieses ist durch Meinung nach vernunftloser Sinneswahrnehmung meinbar, indem es entsteht und vergeht, wesentlich* (ὄντως) *aber niemals ist. Alles Werdende aber wiederum wird durch irgend eine Ursache aus Nothwendigkeit.* Die Welt ist entstanden, weil sie sinnlich, durch Meinung nach Sinneswahrnehmung auffassbar, und muss folglich eine Ursache haben. Die Schönheit der Welt zeigt, dass ihr guter Urheber das Ewige zum Vorbilde gehabt, und ihre wesentliche Ordnung ist daher ewig sich gleich bleibend und nur für Besonnenheit und Vernunft begreiflich. Die Rede vermag das Bestehende, das Vorbild, vollkommen, das Entstehende, das Nachbild aber nur als ein wahrscheinliches Analogon auszudrücken. Ein solches Analogon wird nun gebracht. Der gute, neidlose Gott wollte die Welt ihm zum Ebenbilde schaffen, und so umfasste er das Sichtbare und brachte es aus der Unordnung zur schönsten Vollkommenheit und Ordnung. Das schönste aber ist das mit Verstand Begabte, und so bildete er den Verstand der Seele und die Seele dem Körper ein. So ist (p. 30.) *diese Welt ein beseeltes mit Verstand begabtes Wesen* (ζῶον), und zwar das vollkommenste, alle andern in sich begreifende. Es ist ferner nur Eine Welt (eine Alle umfassende und vollkommenste), deren Körper um sichtbar zu sein aus Feuer, um fühlbar zu sein aus Erde bestehen muss (p. 32.). *Dass aber nur zwei ohne drittes bestehen ist unmöglich, denn es muss*

in der Mitte ein beide verbindendes Band sein. Das schönste Band aber ist, welches sich selbst und die Verbundenen am meisten zu Einem macht. Wenn von drei Zahlen, Maassen oder Kräften ein solches das mittelste ist, welches sich zum letzten verhält wie das erste zu ihm, und wieder wie sich das letzte zum mittelsten, das mittelste zum ersten verhält; dann wird das mittelste zum ersten und letzten und das erste und letzte wieder beide mittlere; auf diese Weise müssen nothwendig Alle dasselbe sein. Sind sie aber dasselbe mit einander geworden, so sind alle Eins. Es würde ein mittleres hinreichen wenn der Körper der Welt nur Breite hätte; da er auch Tiefe hat, so müssen zwei verbindende sein: Luft und Wasser. Es verhält sich: Feuer: Luft = Luft: Wasser = Wasser: Erde. Die Liebe wohnt in ihnen und so sind die 4 untrennbar verbunden, und jedes von ihnen nahm die Weltordnung völlig in sich auf. Die Gestalt des alle übrigen Umfassenden ist die alle andern Gestalten begreifende, in sich durchaus gleiche, daher vollkommen schöne Kugelgestalt, nach Aussen ganz gleichmässig glatt und ohne Erhebungen (Gliedmassen), weil ausser ihr Nichts. Sie ist in sich befriedigt. Eingepflanzt aber hat ihr Gott eine Bewegung, von sieben die dem Verstande und der Einsicht angemessenste: Bewegung in sich, Kreisbewegung. In der Mitte war die Seele eingepflanzt und so ward die Welt selbst *ein seliger Gott* (εὐδαίμων θεός). Die Seele ist jedoch nicht das jüngste, sondern das älteste, Herrscherin und Urquell auf folgende Weise (p. 35.): *von der ungetheilten und immer sich gleich bleibenden Wesenheit und von der wieder in Bezug auf das Körperliche werdenden getheilten, bildete der Gott aus beiden in der Mitte eine dritte Art der Wesenheit, von der Natur des Desselbigen und des Verschiedenen, und in Bezug auf das sich gleich Bleibende und das Körperliche stellte er es inmitten des Theillosen und des Getheilten. Und wieder nehmend die drei Seienden, mischte er Alles in Eine Idee, zwang die schwer mischbare Natur des Verschiedenen, indem er sie mit dem Desselbigen verband.* (Cf. Phileb. u. Soph.). *Mischend mit der Wesenheit* (dem Sein, οὐσία) *und aus dreien Eins machend, theilte er wiederum dieses Ganze in Theile wie sie sich gehörten, jeglichen gemischt aus dem Desselbigen, aus dem Verschiedenen und aus der Wesenheit.* (Die Vereinigung des πέρας und des ἄπειρον hat wahrhaftes Sein, d. h. ist gemischt mit der οὐσία). Die Theilung selbst wird näher beschrieben, wobei es zu Zahlenbestimmungen kommt (in dem Sinne von §. 96.), und aus derselben die Selbstbewegung geschlossen (p. 37.). *Der Leib der Welt wurde sichtbar, sie selbst aber eine unsichtbare Seele, theilhabend am Gedanken und an der Harmonie der ewig seienden Begriffe, vom Besten das Beste unter den Gewordenen.* Nach Aussen herrscht die Natur des Desselbigen vor, nach Innen die Natur des Verschiedenen. Um nun die (erschaffene) Welt noch mehr dem ewigen Urbilde gleich zu machen, erschuf Gott in der Zeit ein in der Zahl fliessendes ewiges Bild der auf und in dem Eins bestehenden Ewigkeit (p. 37). Vergangenheit und Zukunft sind Merkmale der geborenen Zeit, welche mit Unrecht auf das ewige Wesen übergetragen werden, dem Ewigen kommt nur das ist (die Gegenwart) zu, weil es unbeweglich und werdelos. Diess Ewige ist Vorbild auf unendliche Zeit und so wird, ist und wird sein in aller Zeit die nachgebildete Welt. Das Ewige erscheint als unendliche Zeit. Zu Bestimmung und Beobachtung der Zeit sind Sonne, Mond und die 5 anderen Planeten entstanden. — Vier Arten von Geschöpfen, nachgebildet den Ideen, welche im urbildlichen Leben der ewige Verstand anschaute, werden unterschieden: 1) das himmlische Geschlecht der Götter; 2) die in der Luft schwebenden Geschöpfe; 3) die Geschöpfe des Wassers; 4) die des Lan-

des (der Erde). Bei den ersten (welche die Fixsterne, mit zwiefacher Bewegung um sich und im Fortschreiten durch den Umlauf des Dasselben, welcher also der tägliche Umlauf der Gestirne) herrscht das Feuer vor, zu ihnen wird auch die Erde gerechnet. Den Göttern wurde von dem Urgotte die Bildung der übrigen Arten von Geschöpfen übertragen. Vom Menschen wird nun auch gesprochen und ein ähnlicher Mythos vorgetragen wie am Schlusse der Republik. Zweck des Menschen ist: Befolgung des in seinem Innern ruhenden Gesetzes des Dasselbigen, der Vernunft. Aus der Mischung der vier Elemente werden die Körper, denen die unsterbliche Seele eingepflanzt, und indem von andern Körperlichen die Körper afficirt werden, haben diese die Sinne, und es entsteht Verwirrung aller Art, bis mit der Zeit durch Erziehung und Pflege zur regelmässigen Ordnung und Bewegung das im Geschöpfe Verbundene zurückkehrt. Geburt des Leibes und Einpflanzung der Seele wird näher beschrieben. Da der Mensch und die Welt von gleicher Zusammensetzung und entsprechender Bewegung, so dienen die Sinne Aeusseres und Inneres in ursprünglicher Uebereinstimmung zu erfassen (erkennen), wenn erst der Mensch selbst in sich zur Ordnung gelangt ist. — Die Entstehung der Welt ist die Einigung von Verstand und Nothwendigkeit. Dabei wird aufmerksam gemacht, wie von den Elementen gesprochen worden, als wüsste man was sie wären, es wäre die Frage zu beantworten, was sie vor Entstehung der Welt gewesen? und an die Bevorwortung erinnert, dass über diese Dinge nur eine wahrscheinliche Rede geführt werden könne. Eine zweite Untersuchung über den Ursprung des Alls wird angestellt (um das materielle Prinzip näher zu fassen) (p. 49.), indem nicht wie vorhin zwei Arten (das dem Verstand Erfassbare, παραδειγματικὸν εἶδος, und das Sinnliche), sondern drei unterschieden werden: das worin entsteht, gleichsam die Mutter, das was alle Formen aufnimmt (und so Feuer, Wasser etc. ist), das woher dem Entstehenden die Aehnlichkeit wird, gleichsam der Vater, und das Entstehende, welches inmitten jener beiden liegt. Das erste muss selbst unsichtbar, gestaltlos und allumfassend sein, auf eine unerforschliche Weise am Verständigen theilhabend. Jene drei sind: Sein, Raum und Entstehung (der Raum ist der Allgemeine, das Eins, unsinnlich, πέρας; die Entstehung ist das Viele, Sinnliche, ἄπειρον; das Sein jene beiden in Eins) (p. 52 s.). Die Gestalten werden abgeleitet und der Erde die Gestalt des Würfels, dem Feuer die der Pyramide zugeschrieben, nachher mancherlei Physikalisches, einzelne tiefe Gedanken mit geringen Beobachtungen verknüpft und die Sinneswahrnehmungen erörtert, endlich der menschliche Leib für sich im gesunden und kranken Zustande betrachtet, auch von den Krankheiten der Seele gehandelt. Zuletzt wird noch bemerkt, wie alle übrigen lebenden Wesen von dem Menschen und zwar dem Manne durch Verschlechterung abzuleiten sind.

§. 98. *Resultat.*

Als Gesammtresultat aus der platon. Lehre ergibt sich: Es wird unterschieden 1) das Unbegrenzte, welches wesentlich als gross und klein oder mehr und weniger, Vieles, Sinnliches an und für sich, Stoff, Mutter von Allem, bezeichnet wird; 2) das (in sich und an sich) Begrenzte, dessen Wesen das Eins ist, die Idee, das Allgemeine, Gattung, Art, Vater von Allem; 3) das aus beiden Gemischte, von ihnen

zum Sein Erzeugte, das Mittlere zwischen jenen, dem Wesen nach (ideelle) Zahl. Die ersten zwei sind die Prinzipe aus denen das dritte zu Stande kommt, und nach denen erkannt es als Seiendes begriffen wird [1]). Hiermit ist der Gedanke in seinem objectiven Sein anerkannt, denn die Idee ist objectiver Gedanke, Geist, Gott, das wodurch Alles seine Wesenheit erhält. Es heben sich in Platon alle früheren Philosophien auf: die Physiker sowohl als die Eleaten sind zu Momenten herabgesetzt, indem sowohl das Materielle als der Gedanke als Prinzipe anerkannt sind und das Sein in die Einheit beider gesetzt worden; die Pythagoräer, indem die Zahl nach ihrem wahren Sein als eben jene Einheit bestimmt worden; die Sophisten endlich, indem der Mensch als Maass von Allem anerkannt worden, insofern er der Erkenntniss fähig, d. h. über die einzelne schlechte Subjectivität sich erhebt und so seine Vollendung als Vernunft im göttlichen Wesen hat [2]). Der Mangel des Platon aber ist, dass die angegebenen drei in der Betrachtung aus einander gehalten werden, namentlich dass die Idee sowohl als das Sinnliche als vom Mittleren getrennt betrachtet wird, so dass die Vereinigung der Idee mit dem Unbegrenzten nicht sowohl als Aufgegangensein, Vorhandensein in ihm, sondern als äusserliches Herangehen und Formiren desselben als eines Stoffes vorgestellt wird, wodurch es selbst wieder zu einem anderen als das Sinnliche gemacht wird [3]). Form und Inhalt sind nach ihrem Zusammenhang erkannt, insofern sie im wahren Sein nicht ohne einander sind, aber nicht in ihrer gegenseitig sich bedingenden Nothwendigkeit, so dass der Inhalt nichts anderes als die innerlich werdende Form, die Form nichts anderes als der äusserlich werdende Inhalt ist. Dieser naheliegende Fortschritt der Philosophie ist durch Aristoteles geschehen. Mit dem ausgesprochenen Mangel des Platon hängt zusammen, dass er die Selbstbewegung zwar ausspricht, aber nicht durchzuführen vermag. Im Platon sind alle Elemente der aristotelischen Philosophie vorhanden, aber noch nicht in ihrer Durchdringung erkannt, noch nur als Conglomerat neben einander gefügt, und das Ringen nach dem rechten Ausdrucke, welches in den pla-

tonischen Schriften oft wiederkehrt ist nichts anders als der Ausdruck der Ahnung eines Zusammenhanges, welcher noch nicht erkannt ist [4]).

1) Die Richtigkeit dieser Auffassung der platon. Lehre, welche freilich von den Auffassungen sehr abweicht, welche (weil sie an Einzelheiten festhalten) gewöhnlich sind, wird nicht nur durch die platon. Schriften bestätigt, sondern auch durch die Auffassung des Aristoteles, die mit der unsern ganz übereinstimmt. Vergl. die Art und Weise wie Aristot. durch die ganze Metaph. hin gegen Platon disputirt, so wie die Stelle Met. *K*, 1. in §. 96.; ferner met. *A*, 6 (p. 987, b, 14.): *Platon sagte, dass ausser den Sinnlichwahrnehmbaren und den Arten die mathematischen unter den Dingen (πράγματα) mitteninne sind, sich unterscheidend von den Sinnlichwahrnehmbaren dadurch, dass sie ewig und unbewegt sind, von den Arten dadurch, dass etwelche viele gleiche (ὅμοια) sind, eine jegliche Art aber nur dieselbe Eine ist. Da aber die Arten Ursachen für das Uebrige, so hielt er jener Elemente für die Elemente von allem Seienden. Als Materie nun seien das Grosse und das Kleine Prinzipe, als Wesenheit (οὐσία) das Eins; aus jenen nämlich nach Theilnahme am Eins seien die Arten die Zahlen. Dass aber das Eins Wesenheit sei, und kein anderes Seiendes Eins genannt werde, sagte er ähnlich wie die Pythagoräer, und dass die Zahlen für die Uebrigen Ursachen der Wesenheit seien ebenso wie jene; dass er aber statt des Unbegrenzten als Eines eine Zweiheit und das Unendliche aus Gross und Klein setzte, dieses ist ihm eigenthümlich; ebenso dass er* (Platon) *die Zahlen ausser den Sinnlichwahrnehmbaren setzte; jene aber sagen die Zahlen seien die Dinge selbst, und setzen die Zahlen nicht mitteninne zwischen jene.* — Aristot. met. *A*, 6 (p. 988, 8.). *Aus dem Gesagten ist klar, dass er sich nur zweier Ursachen bediente, der des was etwas ist und der nach dem Stoffe. Denn die Ideen sind für das Uebrige die Ursache des was etwas ist, für die Ideen aber* (ist Ursache) *das Eins. Und welches der zu Grunde liegende Stoff, nach welchem die Ideen bei dem Sinnlichen und das Eins in den Ideen ausgesagt wird, dass er eine Zweiheit ist: das Grosse und das Kleine. Ferner legte er auch die Ursache des Guten und des Bösen den Elementen, jeglichem eine von beiden, bei.*

2) Es würde zu weit führen auf Einzelnes einzugehen. In den Schriften des Platon selbst herrscht ausdrücklich die Form der Fortführung des Früheren auf seine Lehre vor (so der Eleaten im Parmenides und im Sophisten, des Herakleit im Theätet, der Pythagoräer im Timäos, der Sophisten im Protagoras u. s. w.), es ist gänzlich falsch und unphilosophisch im Platon eine blosse Widerlegung des Früheren zu suchen, wie von Ritter geschehen. Die Nothwendigkeit der Annahme von Ideen erkennt Aristoteles an und spricht sie aus Met. *B*, 6 init. — Der Fortschritt der Philosophie durch Platon sowohl dem Inhalte als der Form nach kann auch so ausgesprochen werden, dass durch ihn die Philosophie erst angefangen habe wahre Wissenschaft zu sein, denn solche gibt es nur, sobald der Gedanke objectives Dasein hat. Da wir nämlich durch das Denken zu nichts anderem kommen als zu Gedanken, so würden wir niemals das Wesen der Dinge begriffen haben, wenn dieses selbst an sich etwas anderes wäre als Gedanke. Ueber die Form der platon. Philosophie s. oben §. 95. u. 96. Die platon. Dialektik ist nicht destruirend wie die subjective der Früheren, namentlich der Eleaten und Sophisten, sondern construirend, speculativ. Im objectiven Dasein des Gedankens hat sie

einen Zweck erlangt, ein Resultat, eine Versöhnung der von ihr aufgezeigten Widersprüche. Der Mangel der platon. Philosophie in Bezug auf den Inhalt tritt auch in der Form derselben auf; dass nämlich die speculative Dialektik noch Dialog ist, d. h. dass die Momente des Gegensatzes der Eins werden soll (die sich Unterredenden) auseinander gehalten werden. Platon kommt nicht über die Dialektik hinaus, wie Aristoteles (s. d.).

3) Cf. Aristot. phys. *A*, 9.

4) Aristoteles ist besonders in der Metaphysik dem Platon entgegengetreten. Er spricht den Mangel des Platon aufs Kürzeste in den Worten aus (Met. *M*, 9. p. 1086, b, 5.): *Ohne das Allgemeine gibt es keine Wissenschaft, das Abtrennen* (des Allgemeinen) *ist aber die Ursache der sich bei den Ideen ergebenden Schwierigkeiten.* Mehrmals wird erinnert gegen die Ideenlehre, dass es keinen dritten Menschen gebe, z. B. met. *K*, 1 med. Diess bezieht sich darauf, dass Platon die angegebenen 3 auseinander hält, wonach es 1) einen Menschen als Idee, 2) einen Menschen als Sinnliches, 3) einen Menschen als Zahl geben müsste. — Met. *A*, 6 (p. 1071, b, 37.): *Platon ist nicht im Stande auszusprechen, welche Bewegung er zuweilen als Anfang der Bewegung meint, die Selbstbewegung.* — Met. *M*, 4 (p. 1078, b, 30.): — *Sokrates trennt weder das Allgemeine noch die Bestimmungen ab; diese aber* (die Anhänger der Ideenlehre) *trennten ab, und nannten derartige Seiende Ideen. So begegnete ihnen, dass nach demselben Grunde fast von allem allgemein Ausgesprochenen Ideen sind, und ähnlich wie wenn Einer zählen wollte, wenigere nicht zu zählen vermöchte, nachdem er aber mehre gemacht, zählte; denn mehre sind so zu sagen die Ideen als die nach Einzelheit Sinnlichen, deren Ursachen suchend sie von diesen dahin gelangt sind. Denn es ist sowohl für ein jegliches und ausser den Wesenheiten ein entsprechendes Gleichnamiges, als auch Eins auf Viele* (ἓν ἐπὶ πολλῶν) *von den andern, sowohl bei diesen* (den Sinnlichen) *als bei den ewigen* u. s. f. (cf. bis cap. 6.). Die Mängel der platon. Philosophie können als Widersprüche in derselben gefasst werden. Die Lösung dieser Widersprüche führt zur aristotelischen Philosophie.

§. 99. *Aeltere Akademie.*

Van de Wynpersse diatribe de Xenocrate Chalcedonio. Lugd. Bat. 1822. (Cf. Heidelb. Jahrb. 1824. S. 475 ff.).

Als Nachfolger des Platon in der Akademie wird sein Schwestersohn Speusippos[1]) (st. 339) genannt, der ein (verlorenes) Buch schrieb, in Einigem von Platon abwich, aber eben so wenig die Wissenschaft förderte, wie Xenokrates[2]) von Chalkedon (397 bis 314 v. Chr.), sein Nachfolger in der Akademie, welcher zuerst die Philosophie in Logik, Physik und Ethik getheilt haben soll und am weitesten ging in Ableitung der Dinge nach der Zahlenreihe. Er bestimmte die Seele als sich selbst bewegende Zahl. Polemon[3]) aus Athen, (dessen Schüler Krates[4]), ein Athener, um 313), befahl der Natur gemäss zu leben;

Krantor[5]) von Soloi, interpretirte die platon. Schriften. Die speculative Forschung war diesen Männern fremd geworden.

1) Ueber Speusippos u. seine Lehre: Diog. Laert. IV, §. 2 ss. Schol. in Aristot. p. 248, a, 11 ss., p. 820, a, 38 ss., p. 821, b, 10. Sext. Emp. adv. math. VII, 145. Aristot. met. *Z*, 2. *A*, 7. (nach Brandis *N*, 4. 5.) eth. Nic. *A*, 4. Stob. ecl. I, p. 58. Cic. de nat. DD. I, 13. Orat. III, 18. Theophr. met. 9. Theolog. arithm. p. 62. Clem. Alex. str. II, p. 367. 418. Senec. ep. 85.

2) Ueber Xenokrates und seine Lehre: Diog. Laert. IV, §. 6 ss. Cic. qu. acad. I, 4. II, 44. de off. I, 30. de nat. DD. I, 13. Plut. de rect. rat. aud. 18. de anim. procr. 1. (cf. Aristot. de an. *A*, 2. 4. anal. post. *B*, 4.) de orac. def. 13. 17. de Is. et Os. 25 ss. Plat. qu. IX, 1. conj. praec. 28. Sext. Emp. adv. math. VII, 16. 147. Schol. in Aristot. p. 338, b, ss., p. 820, a, 38 ss., p. 822. b, 10. Theophr. met. 3. Stob. ecl. I, p. 62. Clem. Alex. protrept. p. 44. strom. II, p. 369. 419. V, p. 590. 604. Aristot. top. II, 6. Stob. ecl. I, p. 62. Cf. Cousin im Journ. des savans 1835 p. 145.

3) Diog. Laert. IV, §. 16 ss. Val. Max. VI, 9. Cic. de fin. IV, 6. quaest. ac. II, 42. Stob. ecl. I, p. 62.

4) Diog. Laert. IV, §. 21 ss. Cic. quaest. ac. I, 9.

5) Diog. Laert. IV, §. 24 ss. Procl. in Tim. p. 24. Plut. de an. procr. 16—20. 29. Sext. Emp. adv. math. XI, 51 ss. Cic. quaest. Tusc. I, 48. ac. II, 44. — Bruchstücke sind übrig von den Werken des Herakleides Pontikos (ed. G. D. Koeler, Halae 1804. 8.) eines Schülers von Platon u. Aristoteles, welcher auch als Peripatetiker genannt wird. Cf. Diog. Laert. V, §. 86. s. Cic. Tusc. qu. V, 3. de divin. I, 23. Suidas s. v.

G. Aristoteles und die Peripatetiker.

§. 100. *Aristoteles.*

Die beste ältere Ausgabe der gesammten Werke des Aristoteles ist von Du Val, die beste neuere von Bekker (s. S. 36.). Vortreffliche Ausgaben einzelner Schriften. Ueber die Ausg. und Uebers. der Schriften des Aristot. u. seiner Ausleger ein Verzeichniss in Bd. I. der ed. Bip. von Buhle. Cf. Jourdain recherches crit. sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Ar. Par. 1819. 8. Deutsche Uebers. einzelner Schriften.

Leben, Schriften, Lehre im Allg.: Diog. Laert. (V, §. 1—35.) — Ammonii — Anonymorum duorum — Dionysii Halic. — Hesychii Miles. — Suidae vitae Aristotelis una cum Buhlii vita ejus per annos digesta. Zusammen in Thl. I. der ed. Bip. — Ammonii s. Philoponi vita Arist. Gr. et lat. cum Pet. Joh. Nunnesii scholiis de vita, moribus, philosophandi ratione, scriptis, auditoribus successoribusque Aristotelis. Lugd. Bat. 1621. 8. — Guarini Veronensis vita Aristot. bei Dess. Uebers. der plutarch. Lebensbeschreibungen. — Joh. Jac. Beurer vitae Aristot. et Demosth. inter se comparatae. Aug. Vind. 1663. 4. — Francisci Patricii discussionum peripateticarum Tomi IV. quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et

erudite declarantur. Basil. 1581. fol. — Melch. Weinrichii Oratio apologetica pro Aristotelis persona adversus criminationes Patricii. Lips. 1614. 4. — Herm. Conringii Aristotelis laudatio. Orationes duae. Helmst. 1633. 4. — Fr. Vict. Lebr. Plessing über den Aristoteles, in Cäsars Denkwürdigkeiten a. d. philos. Welt. III. Bd. (1786.) S. 1 flg. — Mich. Piccarti Isagoge in lectionem Aristotelis cum epistola Conringiana et praemissa Dissertatione de natura, origine et progressu philosophiae Aristotelicae ed. Joh. Conr. Durrius. Altd. 1667. 8. — Petr. Joh. Nunnesii, Barth. Jos. Paschasii et Jo. Bapt. Montorii Oratt. tres de Aristotelis doctrina. Francf. 1591. 8. — Mich. Piccarti Hypotyposis Philosophiae Aristotelicae. Norimb. 1605. 8. — Jo. Crassotii institutiones in universam Aristotelis philosophiam. Par. 1619. 4. — Joh. Conr. Durrii Hypotyposis totius Philosophiae Aristotelicae. Altd. 1660. 4. — Frz. Biese, die Philosophie des Aristoteles in ihrem innern Zusammenhange mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs, aus dessen Schriften entwickelt. 1r Bd. Berlin 1835. 8. — (Petr. Rami animadversiones Aristotelicae viginti libris comprehensae. Par. 1558. 8. u. d. später v. ihm anzuf. Schriften. — Petri Gassendi Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos etc. Gratianop. 1624. 8. u. in dess. opp. Lugd. — Pet. Valeriani philosophia contra Aristotelem. Dantisc. 1653. 4. — Dagegen auch die Vertheidigungsschriften v. Mart. Dorpius, Pet. Gallandius, Jo. Broscius, Joh. Guilleminat, Henr. Stabius, Jos. de Munnana gegen Valla, Ramus, u. a. — Pet. de Villemandy manuductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicurae et Cartesianae parallelismum. Amstd. 1683. 8. — Ge. Pauli Roetenbeccii Disp. de principio Aristotelico et Cartesiano. Altd. 1685. 4. — Sam. Mascovii exerc. acad. uter in scrutinio veritatis rectius dubitet, Aristoteles an Cartesius. Regiom. 1704. 4.). — Aristoteles als Lehrer Alexanders in den Ferienschriften v. K. Zell. 1 Sammlung 1826. — Jo. Gottl. Buhle Commentatio de libror. Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos. Gott. 1788. 8. (auch im 1. Bd. der ed. Bip.) — Franc. Nicol. Titze de Aristotelis operum serie et distinctione liber. Lips. 1826. 8. — Ch. A. Brandis über die Schicksale der aristotel. Bücher und einige Kriterien ihrer Aechtheit, im Rhein. Museum 1 Jahrg. 3 u. 4 Heft (vergl. Strab. geogr. IX. Plut. v. Syll. c. 26. Heyne opusc. acad. Vol. I. p. 126. Schneider epim. de fatis libr. Arist. in dessen Ausg. der Hist. anim. Lips. 1811.). — Ad. Stahr Aristotelia I u. II. Hal. 1830. 32. dess. Aristoteles bei den Römern. Lips. 1834. 8. — Petr. Joh. Nunnesius de causis obscuritatis Aristotelis earumq. remediis, una cum vita Aristotelis ab Joh. Philopono descripta etc. Lugd. Bat. 1621. — Fülleborn über Aristoteles Philos. u. Manier in s. Beiträgen. IX St.

Platon und Aristoteles: Vergleichungen beider Philosophen von Georg v. Trapezunt, Ge. Gemisthus (Plethо), Donatus angestellt. Paganinus Gaudentius de dogmatum Aristotelis c. philos. Platonis comparatio. Florent. 1539. 4. — Jac. Mazonius de comparatione Aristotelis c. Platone. Venet. 1547. fol. — Jac. Carpentarii Platonis c. Aristot. in universa philosophia comparatio. Par. 1573. 4. — Andr. Bachmann Aristoteles c. Platone comparatus. Nordh. 1629. 4. — Mr. Rapin Comparaison de Platon et d'Aristote. Par. 1671. 8. — Chr. Herrmann Weisse de Platonis et Aristotelis in constituendis principiis differentia, Commentat. Lips. 1828. 8.

Logik: (Ge. Paul Roetenbeck Disp. Aristotelicae philosophiae divisionem sub examen vocans. Altd. 1705. 4.) — Mich. Pselli synopsis logicae Aristotelis gr. et lat. ed. El. Ehinger, Aug. Vind. 1597. 8. — Niceph. Blemmydae epitome logicae doctrinae Aristotelis gr.

et lat. ed. Jo. Wegelin. ib. 1605. fol. — Geo. Aneponymi compendium philosophiae s. organi Aristotelis gr. et lat. ed. Jo. Wegelin. ib. 1600. 8. — Jac. Carpentarii descriptio universae artis disserendi ex Arist. Organo collecta et in III. libros distincta. Par. 1564. 4. — Car. Weinholz de finibus atq. pretio Logicae Aristotelis. Rost. 1824. — Fried. Joach. Christ. Francke de sensu proprio, quo Aristoteles usus est in argumentandi modis, qui recedunt ab ejus perfecta syllogismi forma. Diss. historico-philos. Rostoch. 1824. 4. — Die Kategorien des Aristoteles mit Anmerkungen erläut. u. als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt v. Sal. Maimon, Berl. 1794. 8. Ueber d. Aechtheit der Schrift über die Kategorien: Krug observationum crit. et exeget. in Aristot. libr. de categoriis. Part. 1. Lips. 1809. 4. —

Metaphysik: Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles J. C. Buhle in d. Biblioth. d. alt. Lit. u. Kunst. 4. St. u. Lehrbuch d. Gesch. der Philos. II. Bd. S. 331 fg. — Ueber Aristoteles Metaphysik Fülleborn in s. Beiträgen 6. St. (In denselb. Beiträgen hat F. das erste Buch übersetzt St. II; eine neue Uebersetz. hat Hengstenberg, Bonn 1824. 8. nach d. Ausgabe v. Brandis Berl. 1823 veranstaltet). — Petr. Rami scholarum metaphysicarum libri XIV. Par. 1566. 8. — Ancillon (père) recherches critiques et philosophiques sur l'Entelechie d'Aristote, in den Abhandlungen der philos. Classe der K. preuss. Akad. d. W. a. d. Jahren 1804—11. Berl. 1815. S. 1 fg. — Ch. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métâphysique, ouvrage couronné par l'Academie des sciences morales et politiques de l'Institut Royal de France, en l'année 1835. Paris 1836. — (Ausser den ältern Schriften über Arist. Theologie v. J. Faustius, Hier. Capraedonus, Fortunius Licetus u. den Schriften des Valerianus Magnus u. Zachar. Grapius über den Atheismus des Aristot. vergl.: Joh. G. Walch exercitatio histor. philosophica de atheismo Aristotelis in s. parergis academicis. Lips. 1721. 8. — Joh. Sev. Vater theologiae Aristotelicae vindiciae. Lips. 1795. 8. — Ueber die natürliche Theologie des Arist. Fülleborn im 3. St. seiner Beiträge).

Physik: Jac. Carpentarii descriptio universae naturae ex Aristotele. P. I. et II. Par. 1562. 4. — Pet. Rami scholarum physicarum libri VIII. Par. 1565. 8. — Sebastiani Bassonis philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII. Par. 1621. 8. — (Physik — von der Seele und von der Welt übers. u. mit Anm. v. Weisse. Lpz. 1829. 8).

Ethik, Politik: Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta Disp. Joh. Fr. Gottl. Delbrück. Hal. 1790. 8. — (Die Ethik des Aristoteles übersetzt u. erläutert von Christ. Garve. Bresl. 1798—1802. II Bde. 8.) — Aristotele's Ethics and Politics comprising his practical philosophy translated from de Greek, illustrated by introductions and notes, the critical history of his life and a new analysis of his speculative Works by J. Gillies. Lond. 1797. II Vol. 4. — Karl Ludw. Michelet die Ethik des Arist. in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral. Berl. 1827. 8. — Clem. Aug. a Droste-Huelshoff de Aristotelis justitia universali et particulari, deque nexu, quo ethica et jurisprudentia junctae sunt. Bonn, 1816. 8. — (Uebersetzungen der Politik u. Oekonomik v. Schlosser, Lübeck u. Leipzig 1798. II. Bde. u. die Uebers. der Politik des Arist. v. Garve m. Anmerk. u. Abhandl. begleitet v. Fülleborn. Bresl. 1799—1802. II Bde. 8. Ferner: Aristotelis rer. publicar. reliquiae, collegit, illustrav. et prolegomena addidit Car. Fried. Neumann. Heidelberg. et Spir. 1827. 8. — Arist. pol. apparatu crit. instrux. proleg. translat. germ. et comm. etc. Ad. Stahr. Lips. 1836.) — W. T. Krug de Ari-

stotele servitutis defensore. Lips. 1813. 4. (gegen Meister). — Car. Guil. Goettling Commentatio de notione servitutis apud Aristotelem. Jen. 1821. 4.

Aristoteles, Sohn des Arztes Nikomachos, Nachkomme des Asklepios, ward 384 v. Chr. zu Stageira einer griech. Pflanzstadt in Thrakien geboren [1]), soll seine Aeltern zeitig verloren haben, von Proxenos aus Atarneus erzogen und 17 Jahr alt zum Platon nach Athen gekommen sein, in dessen Umgang er 20 Jahre blieb [2]). Nach Platons Tode ging Aristoteles mit Xenokrates zu Hermeias, Tyrannen von Assos und Atarneus, mit welchem er in Athen Umgang gehabt hatte [3]). Aber Hermeias ward von den Persern getödtet und Aristoteles floh mit Xenokrates nach Mitylene. Er nahm eine Schwester des Hermeias zur Gattin [4]). Bald nachher übertrug ihm König Philippos von Makedonien die Erziehung seines Sohnes Alexandros [5]). Vater und Sohn ehrten ihn hoch und Alexandros der Grosse unterstützte ihn mit königlicher Freigebigkeit in seinen Studien [6]). Als Alexandros nach Persien ging, begab sich Aristoteles nach Athen und lehrte im Lykeion, zu welchem Spaziergänge (περίπατοι) gehörten, von denen seine Schule den Namen der peripatetischen erhielt. Aristoteles soll des Morgens die schon gereifteren Schüler in der tieferen Wissenschaft (speculative Philosophie — akroatische oder akroamatische Untersuchungen), des Nachmittags eine grössere Anzahl in den auf allgemeine Bildung abzweckenden Wissenschaften (exoterische Vorträge) unterrichtet haben [8]). Nach des Alexandros Tode [9]), und nachdem er 13 Jahre zu Athen gelehrt hatte, soll Aristoteles von den Athenern des Frevels gegen die Götter angeklagt worden [10]) und geflohen sein, damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigten. Er starb 322 v. Chr. zu Chalkis [11]). Aristoteles hat viele Schriften hinterlassen, von denen der kleinste Theil in vielfach verderbter Gestalt auf uns gekommen ist [12]), in denen er sich als einen eben so gelehrten als tiefsinnigen und scharfsinnigen Philosophen zeigt. Das Charakteristische in seinem Wesen ist Besonnenheit. Er beginnt empirisch und schreitet zu den tiefsten Gedan-

kenbestimmungen fort. Seine Werke haben nicht die Anmuth der platonischen, weil er poetischen Schmuck der Rede und Stehenbleiben bei Vorstellungen als Zeichen mangelnder Erkenntniss ansah und im Schreiben nichts erstrebte als den scharf bestimmten Ausdruck des Gedankens; sie sind schwierig, weil die in ihnen niedergelegten Gedanken tief sind, weil die empirische Auffassung, von welcher ausgegangen wird, eine ausgebreitete Gelehrsamkeit voraussetzt und endlich weil sie nicht im (modern) systematischen Zusammenhange geschrieben sind[13]).

1) Ol. 99, 1. Diog. Laert. V, §. 9. 10.

2) Cf. Diog. Laert. l. c. Andere Nachrichten Aelian. v. h. V, 9.; cf. Athen. VIII. p. 354. Auch von seinem Verhältnisse zu Platon, dass er ein undankbarer Schüler gewesen cf. Aelian. v. h. III, 19. Diog. Laert. V, §. 2. Dagegen Ammon. v. Arist.

3) Diog. Laert. V, §. 3. Strab. XIII, 1. p. 126 s.

4) Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2. Strab. l. c. Diog. Laert. V, §. 9.

5) Philipp schrieb ihm: *er danke den Göttern weniger, dass sie ihm einen Sohn gegeben, als dass sie ihn zu des Aristoteles Zeit geboren werden lassen.* Cf. Stahr Aristot. Th. 1. S. 85—91.

6) Plin. hist. nat. VIII, 17. Athen. IX, p. 398.

7) Diog. Laert. V, §. 10. 3. Cf. Cic. de orat. III, 35. orat. 14.

8) Cf. Gell. noct. Att. XX, 5. Diog. Laert. V, §. 2. 3.

9) Er soll zuletzt die Gunst des Alexandros verloren haben. Diog. Laert. V, §. 6. Plut. v. Alex. 55, cf. 77.

10) Diog. Laert. V, §. 6. Athen. XV, p. 696.

11) Diog. Laert. V, §. 10.

12) Cf. Diog. Laert. V, §. 21—27. et Menag. ad l. Aristot. opp. ed. Buhle I, p. 306. Des Aristoteles Schriften haben merkwürdige Schicksale gehabt. Strab. XIII, p. 124 s. Plut. v. Syll. c. 26. Athen. V, p. 214. Cf. Brandis und Kopp im Rhein. Mus. I, 3. III, 1. Stahr Aristotelia etc. Wie sein Vortrag werden auch seine Schriften in akroamatische (esoterische) und exoterische getheilt; cf. Cic. de fin. V, 5.; ad Attic. IV, 16.; Simpl. in phys. Arist. f. 2, b. u. v. a. Man kann sich mit den Schriften des Aristoteles noch mehr zu thun machen, als mit denen des Platon. Es ist bis jetzt noch wenig in philolog. Hinsicht geschehen. Die Kürze und Bestimmtheit der Schreibart des Aristoteles ist bewunderungswürdig und bezeugt, wie unbedingt er Meister der Sprache war. Dafür nennt ihn Ritter einen schlechten Schriftsteller und findet schön nur die nicht mehr vorhandenen Werke desselben! Cf. Cic. de invent. II, 5. top. 1.

13) Vergl. Hegel Werke Bd. 14. S. 312.

§. 101. *Logik.*

Aristoteles hat (nicht bloss den gesammten Inhalt des Denkens zum Bewusstsein zu bringen gestrebt, sondern hat auch) das Denken selbst in seinen Functionen beobachtet und diejenigen allgemeinen Bestimmungen aufgesucht, durch welche das Denken in den verschiedenen Formen seines Daseins ausgedrückt ist. So ist er Vater der Logik geworden und damit einer Wissenschaft die empirisch ist und nicht das Denken als die Fülle der Gedankenwelt, sondern dasselbe als eine Regel, nur nach seinem formellen Dasein zum Gegenstande hat. Die einfachen Grundformen des Denkens sind dem Aristoteles die empirisch aufgefassten 10 Kategorien, unter denen die der Wesenheit die bedeutendste Stelle einnimmt, weil allein die Wesenheit Selbständigkeit besitzt und alle anderen Kategorien nur in Beziehung auf sie Geltung haben. Es sind aber die Kategorien nicht bloss Grundformen des Denkens, sondern auch die Ausdrücke für die Verhältnisse des Seins in den Dingen. So ist Sein und Denken schon in der Logik in die wahre Beziehung gesetzt, dass das Denken nichts anderes als das allseitige Ins-Bewusstsein-bringen des Seins. Dazu kommt noch, dass mit dem Denken auch die Sprache bestimmt ist, weil die Sprache nichts anderes als Ausdruck des Gedankens ist. Gesagtwerden (λέγεσθαι) hat somit zugleich die Bedeutung von Gedanken-Bestimmungen-enthalten. In der Logik werden aber die Kategorien vorzüglich nur in ihrer Beziehung zum Denken (und somit subjectiv) genommen. Ueberhaupt bringt es die Form der aristot. Logik mit sich, dass das Denken in ihr nicht nach seiner innern lebendigen Thätigkeit, sondern nach seinen gegen einander starr festgehaltenen, daher todten Formen betrachtet wird, und sofern eine solche Betrachtung das Richtige trifft, ist sie zwar vollendet, hat aber kein philosophisches Intresse. In der Philosophie kommt es darauf an, alles was gegenständlich ist in seinem wahren Sein als der sich selbst bewegende Gedanke zu begreifen. Das Grosse an Aristoteles ist, dass er selbst dieses Bewusstsein zuerst

ausgesprochen und durchgeführt, aber nicht in seinen logischen Schriften, sondern in Metaphysik und Physik. Nur in Bezug auf diese hat die Logik ein höheres Intresse; an und für sich ist sie in der Geschichte nur als eine Notiz (wie der pythagoräische Lehrsatz), nicht als ein durch alle Zeit lebendig sich Entwickelndes. Die logischen Schriften, unter dem Titel Organon zusammengefasst, gehen von der Wortbetrachtung, dem Unterschiede des Allgemeinen (als Gattung und abstract Allgemeines), Besondern und Einzelnen, und den Kategorien aus, behandeln sodann die Sätze, sowohl die einfachen als die Modalsätze und von beiden die Arten der Entgegensetzung und gehen endlich auf den Schluss über. In dem in dem Satz auftretenden Urtheile geht der Begriff in seine Momente: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes auseinander, und im Schlusse geschieht nichts anders, als dass die Einheit jener Momente dargestellt wird, welche vermittelte Einheit sich als dieselbe erweist wie die unmittelbare Einheit des Begriffs [1]).

1) Organon (d. h. Werkzeug) werden zusammen die 5 logischen Schriften des Aristoteles genannt: Categoriae (*Κατηγορίαι*), de Interpretatione (*περὶ Ἑρμηνείας*), Analytica priora (*Ἀναλ. πρότ.*), Anal. posteriora (*Ἀναλ. ὕστερα*), Topica (*Τοπικά*), de sophisticis elenchis (*περὶ Σοφιστικῶν Ἐλέγχων*). Da die Kategorien die einfachen Grundformen des Denkens enthalten, so ist mit dem also überschriebenen Buche zu beginnen. Es werden die Worte betrachtet und unterschieden. (1) *Homonyme werden genannt, deren Namen nur gemeinschaftlich, bei denen aber der dem Namen entsprechende Begriff der Wesenheit verschieden* (z. B. Mensch — der lebendige und Mensch — der gezeichnete). — *Synonyme werden genannt, deren Namen sowohl gemeinschaftlich, als auch der dem Namen entsprechende Begriff der Wesenheit* (z. B. Lebendiges heisst der Mensch und heisst der Stier). — *Paronyme werden genannt, welche von etwas sich unterscheidend durch Beugung die Benennung nach dem Namen haben* (z. B. Grammatiker von Grammatik). (2) *Die ausgesprochenen werden theils nach Zusammenhang* (*τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα*, Worte), *theils ohne Zusammenhang* (*τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα*, Wörter) *ausgesagt.* Die verschiedenen Artēn des Seienden werden logisch unterschieden, wobei zu bemerken, dass *ὑποκείμενον*, Zugrundeliegendes, (cf. Met. im Folg.) dem Aristot. das wirkliche, selbständig existirende Substrat bezeichnet; *καθ' ὑποκειμένου* also heisst „nach Art eines wirklichen Substrats;" *ἐν ὑποκειμένῳ* dagegen ist: *was in einem nicht nach Art eines Theiles einwohnt; getrennt von dem, worin es ist, aber nicht sein kann. Von den Seienden wird a) Einiges nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt, ist aber in keinem Zugrundeliegenden* (z. B. Mensch ist nicht nur dieser bestimmte Mensch: — Gattung); *b) Einiges ist in einem Zugrundeliegenden, wird aber nicht nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt* (z. B. weiss: — abstract Allgemeines); *c) Einiges wird*

nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt und ist in einem Zugrundeliegenden (z. B. Wissenschaft: — Besonderes); *d) Einiges ist weder in einem Zugrundeliegenden, noch wird es nach Art eines Zugrundeliegenden ausgesagt* (z. B. dieser Mensch, dieses Pferd: — Einzelnes). — (3) Was von der Gattung ausgesagt wird, gilt auch vom Einzelnen (ihrem ὑποκείμενον — und so ist es das Besondere; Schluss); was verschiedener Gattung ist hat auch specifisch verschiedene Unterschiede. (4) *Von den nicht nach Zusammenhang Ausgesagten zeigt jegliches eine Wesenheit* (Substanz, οὐσία) *an, oder ein Quantitatives* (ποσόν), *oder ein Qualitatives* (ποιόν), *oder ein Relatives* (πρός τι), *oder ein Wo* (ποῦ), *oder ein Wann* (ποτέ), *oder ein Sichbefinden* (Zustand — κεῖσθαι), *oder ein Haben* (ἔχειν), *oder ein Thun* (ποιεῖν), *oder ein Leiden* (πάσχειν). Diese sind die zehn Kategorien (κατηγορίαι, κατηγορήματα, κατηγορούμενα), die Ausdrücke für die an den Dingen stets wiederkehrenden Verhältnisse des Seins, Bestimmungen, auf welche es beim Erkennen der Sinnlichen stets ankommt (cf. anal. pr. *A*, 37. met. *K*, 12.). Als Allgemeinheiten, welche sich nicht zu einem höhern Begriffe zusammenfassen, heissen sie γένη (de an. *A*, 1. cf. categ. c. 8 fin. met. *Δ*, 6 fin. ib. 28 fin. — phys. *Γ*, 1. p. 200, b, 34.), τὰ πρῶτα (met. *Z*, 9.), u. dergl. (5) *Substanz* (οὐσία) *ist die wichtigste, welche weder in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, noch als in einem solchen gesagt wird* (das Individuelle: dieser Mensch, ὁ τις ἄνθρωπος u. s. w.). Es werden *zweite Substanzen genannt*, welche die Arten der Einzelnen, die Gattungen der Arten bezeichnen. *Gäbe es keine ersten Substanzen, so wär es unmöglich, dass von dem Uebrigen etwas wäre* (cf. met. *Z*, 13. p. 1038, b, 33.). So ist das Einzelne als Wirklichkeit des Allgemeinen erkannt. *Die Art* (als dem Individuellen näher) *ist mehr Substanz als die Gattung, die ersten Substanzen werden aber am meisten Substanzen genannt, weil sie allen übrigen zu Grunde liegen, nach ihnen die übrigen bestimmt werden oder in ihnen sind. Die Art liegt der Gattung zu Grunde. Gemeinschaftlich aller Substanz ist, dass sie nicht in einem zu Grundeliegenden ist* (die Selbständigkeit, so Cartesius: Substanz ist was zu seiner Existenz keines andern bedarf; das Individuelle ist selbständig in der Art, die Art in der Gattung, das Glied am Organismus). *Es ist den Substanzen und den Artunterschieden eigen, dass Alles synonym* (s. oben) *von ihnen gesagt wird. Jegliche Substanz scheint ein Dieses* (τόδε τι, wie oben ὁ τις ἄνθρωπος) *zu bezeichnen.* Diess gilt bestimmt von den ersten Substanzen (den Einzelnen), sie sind Eins. Die zweiten Substanzen bezeichnen ein Dieses nur nach der Form, in Wahrheit (dem Inhalte nach) aber ein Qualitatives, denn sie sind in Wahrheit nicht Eins, sondern bezeichnen Vieles. *Es ist den Substanzen eigen, dass es nichts ihnen Entgegengesetztes gibt.* Diess kommt jedoch nicht nur den Substanzen, sondern auch andern, wie der Quantität, zu. *Die Substanz scheint kein Mehr oder Weniger zuzulassen.* Ein Vergleich findet nur statt in Bezug auf Gattung, Art und Individuum. *Am meisten eigenthümlich ist der Substanz, dass sie, obschon Dasselbe und an Zahl Eins seiend, das Entgegengesetzte aufnehmen kann,* und zwar *nach Umwandlung ihrer selbst,* welches bei keinem andern Sein, wenn es auch als Eins erscheint, möglich (z. B. der Mensch ist schwarz und weiss, dagegen Farbe weder weiss noch schwarz). Zwar kann auch die Rede und die Vorstellung wahr und falsch sein, aber die Substanz hat an sich selbst (nach Umwandlung ihrer selbst) das Entgegengesetzte, die Rede oder Vorstellung ist wahr oder falsch nicht an sich, sondern durch das Sein oder Nichtsein (Umwandlung) des Gegenstandes. — Die übrigen Kategorien bezeichnen nicht Selbständiges, sondern etwas in Bezug auf ein Zugrundeliegendes, ein Bezügliches (τὰ καθ' ὑποκειμένου, συμβεβηκότα. Cf. anal. post. *A*, 22.

ib. *A*, 4. p. 73, b, 8. met. *Z*, 1. p. 1028, 32.). (6) Das *Quantitative ist theils das Discrete* (διωρισμένον, Zahl, Wort), *theils das Continuirliche* (συνεχές, Raumgrösse, Zeit, Raum) *und besteht theils aus gegen einander Lage habenden* (ἐκ θέσιν ἐχόντων, — contin. Grösse), *theils aus nicht Lage habenden* (discr. Grösse). Discrete Grössen haben Theile, welche einzeln gegen einander stehen, ohne sich in einer gemeinsamen Grenze zu berühren; continuirliche haben gemeinsame Grenze (z. B. bei der Linie der Punkt, durch den ein Theil in den andern übergeht). *Nur diese angegebenen sind hauptsächlich Quanta, alle anderen nur beziehungsweise* (κατὰ συμβεβηκός, — z. B. das Weisse ist nur quantitativ durch die Fläche an der es erscheint). *Dem Quantitativen ist nichts entgegengesetzt.* Bestimmungen wie gross und klein bezeichnen nicht Quantitatives, sondern Relatives, drücken auch keinen wirklichen Gegensatz aus. *Das Quantitative scheint das Mehr oder Weniger nicht zuzulassen* (durch dasselbe wird es aufgehoben). *Am meisten eigenthümlich ist es dem Quantum, dass gleich und ungleich von ihm gesagt wird* (das Qualitative wird als ähnlich und unähnlich bezeichnet). — (7) *Relatives* (πρός τι) *wird dasjenige genannt, welches was es ist als das eines anderen* (z. B. Wissenschaft, als Wissenschaft von etwas), *oder irgend sonst wie im Verhältnisse zu einem andern ausgesagt wird. Im Relativen findet der Gegensatz statt* (z. B. Tugend — Laster), *aber nicht bei jeglichem Relativen* (z. B. das Doppelte); *ferner scheint es auch das Mehr und Weniger zuzulassen*, aber auch dieses kommt nicht in jedem Relativen vor. *Alle Relativen werden im Verhältnisse zu den Umgekehrten* (πρὸς ἀντιστρέφοντα) *ausgesprochen* (z. B. Herr — Knecht). Nur wenn die Beziehung ungenau gemacht, kann die Umkehrung nicht stattfinden. — *In den meisten Fällen gilt, dass das Relative von Natur zugleich ist* (z. B. mit Herr ist zugleich Knecht, aber nicht mit Wissbarem zugleich Wissenschaft). *Das Relative ist dasjenige, bei welchem das Sein dasselbe ist mit dem sich gegen etwas irgend wie Verhalten*, daher man mit der Kenntniss des Einen die des Andern hat. Das selbständige Sein ist das, was es ist, ohne Beziehung auf Anderes und daher nicht relativ (cf. met. *N*, 1. p. 1088, a, 22.). — (8) *Qualität* (ποιότης) *nenne ich, wonach man sagt, dass es irgend wie Beschaffene gebe, und Qualität gehört zu den Wörtern, welche mehrfach ausgesagt werden können. Eine Art der Qualität ist Fertigkeit* (*Habung*, ἕξις) *und Anordnung. Jene unterscheidet sich von dieser dadurch, dass sie viel dauernder und bleibender ist* (wie Wissenschaft und Tugend im Vergleich mit Wärme und Kälte der Atmosphäre). *Eine zweite Gattung der Qualität ist die, nach welcher wir sagen, was in Bezug auf natürliches Vermögen oder Unvermögen ausgesagt wird* (*etwas leicht zu thun oder nichts zu leiden* — wie πυκτικός zum Faustkampfe geschickt, νοσώδης zur Krankheit geneigt). *Eine dritte Art der Qual. sind die afficirlichen Qualitäten und Affectionen* (παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη — z. B. Bitterkeit). *Eine vierte Art ist Figur und äusserliche Gestalt.* Das Qualitative wird paronym (s. oben) nach dem Namen der Qualität genannt. *Im Qualitativen findet der Gegensatz statt* (z. B. gerecht und ungerecht); *es lässt das Mehr und Weniger zu*, nicht aber kann die Qualität mit sich selbst verglichen werden, und auch die vierte (s. d.) Art des Qualitativen macht eine Ausnahme; *nur nach ihnen wird Aehnliches und Unähnliches ausgesagt.* Es kann etwas in verschiedener Rücksicht sowohl qualitativ als relativ sein (z. B. Grammatik ist Wissenschaft, qual., — Wissenschaft von Etwas, rel.). (9) *Auch das Thun und das Leiden lassen den Gegensatz und das Mehr und Weniger zu. Ueber das Sichbefinden* (κεῖσθαι) *ist beim Relativen gesprochen worden, weil es paronym von der Lage* (θέσις) *gesagt wird; über die übrigen Kategorien aber, das Wann, das Wo und das Haben*

wird nichts weiter gesagt, weil es von selbst klar. — Cap. 10 bis Schluss der Kategorien werden im Gegensatze gegen die eben erörtete Protheorie cap. 1—3., die Hypotheorie oder die Postprädicamente genannt, welche mit dem Bisherigen in keinem innern Zusammenhange stehen und deren Aechtheit bezweifelt worden. — Ward nun bisher von dem Worte (*τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα*) gesprochen, so ist nun zunächst von dem Satze (*τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα*) zu handeln, welches im Buche: De interpretatione geschieht. (1) *Was in der Sprache ist, ist Zeichen der Vorgänge in der Seele (τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), und das Geschriebene für das in der Sprache.* Die Vorgänge in der Seele bleiben dieselben in der Mannigfaltigkeit der Sprachen (cf. anal. post. I, 10.). Bezeichnungen einzelner Vorstellungen werden wahr oder falsch nur durch Hinzufügung von Sein oder Nichtsein (cf. categ. 4 fin.). Die einzelnen Redetheile werden durchgenommen: (2) *Nomen (ὄνομα) ist bezeichnender Ausspruch (φωνὴ σημαντική) nach Uebereinkunft (κατὰ συνθήκην, nicht φύσει) ohne Zeit, von dem kein Theil abgetrennt bezeichnend ist.* Das Nomen mit Negation (z. B. Nichtmensch) ist unbestimmt, sich auf jedes beliebige Seiende oder Nichtseiende beziehend, *ἀνώνυμον* (cf. c. 10.). Das Nomen in einem Beugungsfalle ist nicht selbständig und erfordert wenigstens ein Tempus des Verbums Sein, ohne aber mit diesem einen Satz zu bilden, wie das Nomen thut. (3) *Verbum (ῥῆμα) ist das dazu die Zeit bezeichnende, dessen Theil getrennt nichts bezeichnet und ist immer ein Zeichen des in Bezug auf Anderes Gesagten.* Das Verbum mit Negation ist unbestimmt, das Sein und Nichtsein umfassend. An sich Gegenwart bezeichnend, wird das Verbum durch Flexion ein Anderes, weil es Vor oder Nach der Gegenwart angibt. *Die Verba für sich gesagt sind Nomina und bezeichnen Etwas (denn der Sprechende stellt den Gedanken und der Hörende ruht), bezeichnen aber kein Sein oder Nichtsein; das Sein und das Nichtsein ist nicht Zeichen eines Gegenstandes, auch nicht wenn man das Seiende leer für sich sagt. Es ist nichts, zeigt aber dazu eine Verbindung an, welche ohne die Bestandtheile nicht denkbar ist.* (4) *Rede (λόγος) ist bezeichnender Ausspruch nach Uebereinkunft, bei dem einer der Theile abgetrennt bezeichnend ist, als Sprache, aber nicht als Bejahung oder Verneinung* (*ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς καταφασις ἢ ἀπόφασις* — die Rede ist indifferent gegen Sein oder Nichtsein). (5) *Es ist aber der erste Satz (λόγος ἀποφαντικός) Einer, als Bejahung oder Verneinung, die andern alle sind durch Verknüpfung Einer.* Der Satz erfordert das Verbum oder dessen Flexion. *Der Satz ist theils einfach,* positiv von einem etwas aussagend, oder negativ an einem etwas aufhebend, *theils zusammengesetzt,* aus einfachen Sätzen. *Es ist aber der einfache Satz bezeichnender Ausspruch über das Stattfinden oder Nicht-stattfinden, so dass die Zeiten verschieden sind.* (6) *Bejahung (κατάφασις) ist Aussage von Etwas in Beziehung auf Etwas.* Jeder Bejahung steht (wegen der Möglichkeit, dass das Stattfindende nicht stattfinde und umgekehrt) eine Verneinung entgegen und umgekehrt, welches *Widerspruch (ἀντίφασις)* heisst. (7) *Einiges ist allgemein, Anderes in Bezug auf das Einzelne* (Besonderes); *nämlich allgemein, dem es zukommt von Mehren ausgesagt zu werden, — in Bezug auf das Einzelne, dem dies nicht zukommt; daher muss aufgezeigt werden, wie etwas stattfindet oder nicht, bald von einem von den Allgemeinen, bald von einem von denen in Bezug auf das Einzelne. Wenn nun allgemein von Allgemeinem ausgesagt wird* (die Bezeichnung des Allgem. geschieht durch „jedes"), *dass etwas stattfindet oder nicht, so werden die Aussagen entgegengesetzt* (Gegentheil, contrāre Sätze). Im *Widerspruche* (contradictorisch, *ἀντιφατικῶς*) stehen Sätze, in denen Bejahung und Verneinung Besonderes und

Allgemeines entgegengestellt. Allgemeine Sätze, wenn sie durch Bejahung und Verneinung einander entgegengesetzt (conträre Sätze), können nicht beide zugleich wahr sein; Sätze dagegen, in denen das Besondere so entgegengestellt ist (subconträre Sätze), können beide wahr sein. Contradictorische Sätze sind einer falsch, der andere wahr, wenn das Allgemeine bestimmt als solches bezeichnet ist; ist dieses nicht der Fall, so können beide wahr sein. *Einer Bejahung ist Eine Verneinung apodiktisch entgegen* (weil Subject und Prädikat in beiden dieselben bleiben). (8) Contradictorische Sätze können nur stattfinden, wenn Subject und Prädicat keine vielfache Bedeutung haben. (9) Es fragt sich, ob von den contradictorischen Sätzen, auch wenn sie sich auf die Zukunft beziehen, auch einer wahr, der andere falsch sein müsse? In dieser Beziehung ist nothwendiges Sein und Werden von zufälligem zu unterscheiden. In Bezug auf letzteres kann der Satz des Widerspruchs wahr und falsch sein; denn das Zufällige ist das, *was sich nicht mehr so als nicht so verhält oder verhalten wird.* (10) Aristoteles betrachtet ausführlich nun die Sätze in der Entgegensetzung, in denen Subject oder Prädicat durch Hinzufügung der Negation unbestimmt werden, in Bezug auf Wahrheit und Falschheit (vergl. anal. pr. *A*, 46.). Hierauf wird untersucht, ob man aus einer bestimmten Negation eine unbestimmte Affirmation schliessen könne. Diess ist der Fall, wenn das Subject ein Einzelnes bezeichnet (z. B. Ist Sokrates weise? — Nein! — Also ist Sokrates nicht weise). Ist das Subject ein Allgemeines, so ist diess nicht der Fall (z. B. Ist jeder Mensch weise? — Nein. — Also jeder Mensch ist nicht weise; falsch!). Hier nämlich findet Widerspruch statt, dort nur Gegentheil. (11) *Das Bejahen oder Verneinen des Einen von Vielem oder des Vielen von Einem ist nicht Eine Bejahung oder Verneinung, wenn das aus dem Vielen sich Ergebende nicht etwas Eines ist.* D. h. wenn mit einem Subjecte mehre Prädicate (oder umgekehrt) verbunden sind, dann findet wirklich nur Ein Satz statt, sobald die Prädicate Wesentliches ausdrücken und sich zu einem Begriffe zusammenschliessen (z. B. der Mensch ist ein zweifüssiges zahmes Lebendiges); dagegen sind in Wahrheit mehre Sätze nur scheinbar Einer, wenn die Prädicate Accidentelles ausdrücken und sich nicht in Einen Begriff zusammenschliessen (z. B. der Mensch ist weiss und gehet). (Cf. met. *Z*, 3. 4.). Hiervon wird eine Anwendung auf die dialektische Frage gemacht. Prädicate, welche einzeln für sich mit einem Subjecte verbunden Wahres aussagen, geben verbunden mit einander nicht immer Wahres (z. B. Jemand ist gut; Jemand ist ein Schuster; daraus folgt nicht: Jemand ist ein guter Schuster). — (12. 13.) Von den einfachen Sätzen wird zu den zusammengesetzten (*αἱ συμπλεκόμεναι ἀποφάνσεις*) übergegangen, und zwar wird namentlich von denen gesprochen, welche eine Abhängigkeit, als möglich und nicht möglich, zufällig und nicht zufällig, unmöglich und nicht unmöglich, nothwendig und nicht nothwendig ausdrücken. Diese Abhängigkeitsbestimmungen zu den einfachen hinzugefügt geben, was Aristot. *προστιθέμενα*, *προσθέσεις διορίζουσας* nennt. Die Ausleger haben diese Sätze (welche die verschiedenen Arten der Abhängigkeit enthalten): *αἱ ἀποφάνσεις μετὰ τρόπου*, *enuntiales modales*, Modalsätze genannt. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Mögliche eben das ist, was sein und auch nicht sein kann, daher der Gegensatz von „möglich, dass es ist," nicht der: „möglich, dass es nicht ist," sondern der ist: „nicht möglich, dass es ist." — Alles Nothwendige ist ein Mögliches, aber nicht ist alles Mögliche ein Nothwendiges. — *Es ist offenbar aus dem Gesagten, dass das nothwendig Seiende wirklich (κατ' ἐνέργειαν) ist, so dass wenn das Ewige früher ist, auch die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit* (*ἡ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα*). (Cf. met. *Θ*, 8. p. 1050, b, 18. Eth. Nic. *Z*, 3. p. 1139, b, 22.). *Einige sind ohne Möglichkeit Wirk-*

lichkeiten, wie die ersten Substanzen; Einige nach Möglichkeit, welche durch Natur frühere, durch Zeit spätere; Einige sind niemals Wirklichkeiten, sondern nur Möglichkeiten. Cf. Biese Phil. des Ar. I, p. 121.: *Das erste nun was immer wirklich ist, gibt den Grund zu den Modalsätzen des Nothwendigen, das zweite zu denen des Möglichen und Zufälligen, das dritte zu denen des Unmöglichen.* — (14) Die Entgegensetzung der conträren Sätze wird noch betrachtet, und nochmals ihr Verhältniss gegen die contradictorischen Sätze (cf. oben c. 7.) hervorgehoben. — Die Sätze treten als Urtheile im Schlusse (*συλλογισμός*) auf, und dieser ist Gegenstand der

Analytica priora et post. Schon Kateg. 3. wurde die Form des Schlusses angedeutet: Das Allgemeine wird auf das Einzelne bezogen, das Besondere am Allgemeinen hervorgehoben, und hieraus das Besondere am Einzelnen geschlossen, so dass sich dieses zeigt als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Das Urtheil heisst als die Vorsätze im Schlusse bildend *πρότασις* (cf. anal. pr. *A*, 27. top. *Θ*, 14.). Das Urtheil löst sich auf in *ὅροι* (anal. pr. *A*, 1. p. 24, b, 16.). Im Urtheile nämlich wird Allgemeines und Besonderes auf einander bezogen, und dasselbe enthält somit zwei Momente, welche sich im Schluss in zwei Vordersätze auflösen (cf. anal. pr. *A*, 25.), *ὑποκείμενοι ὅροι*, von denen der eine das Allgemeine, der andere das Besondere aussagt. *Schluss ist Begriff (λόγος) in welchem, nachdem gewisse Voraussetzungen gemacht, etwas anderes als die Gesetzten mit Nothwendigkeit sich trifft (συμβαίνει) durch das Jene-sein. Ich nenne aber das Jene-sein das durch jene* (die Voraussetzungen) *Sich-treffen, das durch jene Sich-treffen aber das keines Begriffsmomentes (ὅρος) weiter Bedürfen zum Werden des Nothwendigen.* (In dem Schlusse verbinden sich die in den Vordersätzen auseinander gehaltenen Begriffsmomente zu dem Nothwendigen, so dass sie sich durch sich selbst darstellen als das was sie sind, nämlich als der Begriff, der Schluss ist der sich selbst aufzeigende Begriff). Anal. pr. *A*. (1—27.) wird zunächst die Entstehung des Schlusses betrachtet: wie die Sätze als Urtheile in den Vordersätzen auftreten, und der Schlusssatz aus ihnen sich ergibt. Die Form der Verknüpfung (daher *συλλογισμός*) wird in abstracter Allgemeinheit untersucht, daher *der Syllogismus kein Wissen schafft (οὐ ποιήσει ἐπιστήμην)*. Die verschiedenen Schlussarten werden in den Figuren dargestellt, wie sie aus der verschiedenartigen Verknüpfung der Begriffsmomente, welche in den Vordersätzen enthalten sind, sich ergeben. (27—32.) Es folgt eine Anleitung zu jedem Probleme die Schlussfiguren zu finden, und (32—46.) wird gezeigt, wie die vorliegenden Schlüsse auf ihre Principien zurückgeführt und nach Vordersätzen geordnet werden können (*ἀναλύειν*). Anal. pr. *B*. (1—15.) wird der fertige Schluss nach den ihm eigenthümlichen Bestimmungen betrachtet; (16—21.) werden die Fehler und Mängel beim Schliessen hervorgehoben, und wird endlich (22—27.) gezeigt, wie auch die unvollkommenen Beweisführungen, welche eine subjective Ueberzeugung zum Zweck haben, auf die Schlussfiguren sich zurückführen lassen. Die Anal. post. handeln von dem das Wissen begründenden (wissenschaftlichen) Schlusse (*συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*), oder von dem Beweise (*ἀπόδειξις*). Bei diesem wird nicht mehr nur die Form berücksichtigt, sondern der Inhalt vorzugsweise berücksichtigt. Der Schluss gewinnt seine wahrhafte Bedeutung erst im Beweise; so dass dieser zwar auch ein Schluss, aber ein solcher ist, *welcher von den wesentlichen Bestimmungen der Sache ausgeht und für die Erkenntniss das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelt, das von jenem nicht gesondert ist, sondern in demselben Dasein gewonnen hat, so dass die Sache selbst das Allgemeine ist, welches durch die Besonderheit mit der Einzelheit zusammengeschlossen, und der Beweis nur die der Sache*

entsprechende Bewegung des Begriffs ist. Erst hierdurch wird der Schluss fähig, die objective Wahrheit zu bestimmen, und der Beweis ist daher für die Syllogismen der Zweck, den sie erreichen müssen, um als inhaltsvolle Formen das Wissen zu begründen, dessen Zweck die Wahrheit ist. Biese Philos. des Arist. Bd. I, p. 131—133. Der Beweis, und allgemein der Schluss, setzt aber somit selbst den Begriff voraus, und dieser, das Wesen, kann nicht bewiesen werden (daher z. B. auch in der Mathematik das Dreieck, der Begriff, nicht erwiesen wird, aber wohl die aus dem Begriffe selbst sich bestimmenden Eigenthümlichkeiten, so dass im Beweise der Begriff sich selbst explicirt. Das Denken in seinen in der Logik betrachteten Formen, das formelle Denken, ist endliches Denken, weil es sich nur auf die Explication des Allgemeinen als Besonderes im Einzelnen, bezieht. Die Entwicklung des Begriffes selbst, die Erkenntniss des Allgemeinen selbst wie es im Einzelnen Dasein hat, ist die weitere und höhere Aufgabe der Wissenschaft. So geht die Logik in die Metaphysik über.

Der Ausdruck Logik kommt bei Aristoteles selbst in der später gewöhnlichen Bedeutung nicht vor. Aus dem (de interpr. init.) Zusammenhange des Sprechens mit dem Denken und des Denkens mit dem objectiven Sein (s. d. Folg.) ergibt sich die tiefe Bedeutung des λόγος bei Aristoteles. Er ist a) Wort, Satz, Rede, b) subjectiver Gedanke, c) objectiver Gedanke; daher Grund (cf. Aristot. phys. *A*, 2. p. 185, a, 1. met. *Γ*, 7. p. 1012, a, 19.); Begriff: τὸ τί ἦν εἶναι (cf. met. *Δ*, 6. p. 1016, a, 33. phys. *A*, 2. p. 185, b, 8. ib. *Γ*, 3. p. 202, b, 12. top. *A*, 5. init.); εἶδος (cf. phys. *A*, 7. p. 190, a, 16. de an. *A*, 1. p. 403, b, 2. daher auch τὸ εἶναι das durch den Begriff bestimmte Sein; cf. phys. *Δ*, 8. p. 210, b, 16.); also, wie aus dem Folg. hervorgehen wird, die Wahrheit von Allem, inwiefern sie im Bewusstsein ist. Auch λέγεσθαι hat bei Aristot. eine tiefe Bedeutsamkeit; wir werden namentlich in der Metaphys. sehen, wie er aus der bewussten Auffassung dessen, was ausgesagt wird, λέγεται, (nämlich des unmittelbar vernünftigen Denkens), zu den tiefsten Speculationen fortschreitet. Λογικῶς sprechen ist soviel als allgemeine Begriffsbestimmungen über eine Sache beibringen (cf. Arist. met. *Z*, 4. p. 1029, b, 13. ib. 17. p. 1048, a, 28.), und wird entgegengesetzt dem φυσικῶς (phys. *Γ*, 5. p. 204, b, 4.) und dem ἀναλυτικῶς (anal. post. *A*, 22. p. 84, a, 7.). Der Begriff des ἀναλύειν bei Aristoteles hängt mit seiner ganzen Anschauung zusammen, welcher gemäss der Begriff in den Dingen ebenso sehr das erste ist als das letzte, d. h. dasjenige, welches sie in ihrer Bewegung als ihr eigenes wahres Sein aufzeigen und zu welchem man in der Erkenntniss ebenso gelangt, dass es als das letzte (Zweck) ist, während es doch dem Werden selbst zu Grunde liegt, also das erste ist. Das Finden des Begriffs, welcher das erste ist, als das letzte: ist Analysis. Eth. Nicom. *Γ*, 5 (p. 1112, b, 23.): φαίνεται — τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. Cf. Eth. Eudem. *B*, 11 (p. 1227, b, 32.); met. *Δ*, 17. (über τὸ πέρας), ib. *Θ*, 9. — Die Eintheilung der Philosophie oder theoretischen, d. h. betrachtenden (das Denken seinem Inhalt und seiner Form nach bedenkenden) Wissenschaft gibt Aristoteles met. *E*, 1. an. Hiernach sind drei Theile:

1) Mathematik, welche Unbewegtes und (zugleich) Unselbständiges,
2) Physik, welche Bewegtes und Selbständiges,
3) erste Philosophie, welche Unbewegtes und Selbständiges

zum Gegenstande hat. Das Selbständige ist das als individuell Einzelnes auftretende: der concrete Gegenstand; das Unselbständige das Abstracte, das Bewegte das Sinnliche, das Unbewegte das Uebersinnliche (vergl. die Metaph.). Es versteht sich von selbst und geht auch aus den Bemerkungen des Arist. hervor, dass ihm nicht alle Mathematik und Physik Philosophie

ist; nur die theoretischen Untersuchungen dieser Wissenschaften machen Theile der Philosophie aus. Wir können obige Eintheilung auch so aussprechen: die Gegenstände

1) der Mathematik sind übersinnlich und abstract; die
2) der Physik sind sinnlich und concret; die
3) der ersten Philosophie oder Theologie übersinnlich und concret.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Mathematik, welche einen Theil der Philosophie ausmacht, die jetzt sogen. Logik ist, dass die Physik der Naturphilosophie entspricht, und dass die erste Philosophie Metaphysik ist. (Ueber die Ethik und Politik s. im Folg.). Ritter (Gesch. d. Ph. III, S. 72 ss.) nicht begreifend, dass das abstract Allgemeine eben in Wahrheit das nicht Selbständige (*χωριστόν*) ist, schulmeistert den Aristot.

An die Logik schliessen sich die Dialektik u. Rhetorik, die Praxis des abstracten Denkens, an. Jene ist bei Aristoteles nicht wie bei Platon mit der wahren Philosophie identisch, sondern dient ihm nur Widersprüche in den gemeinschaftlichen Sätzen (d. h. in dem unmittelbaren Denken) aufzuzeigen, deren Ueberwindung durch die Erkenntniss (durch sie fortschreitend) die Arbeit des speculativen Denkens ist, während dagegen die Rhetorik jener gemeinschaftlichen Sätze zum Ueberzeugen sich bedient. Cf. rhet. *A*, 1 init. ib. 12.; met. *Γ*, 2. u. a. Beide sind Hilfskünste für alle Wissenschaft und für das Leben. Die Dialektik ist Gegenstand der *Τοπικά*, die Rhetorik der *Ῥητορική*. Ueber die trügerischen Scheinbeweise der Sophisten handelt das Buch *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*. Das Urtheil des Aristot. über die Sophistik (und Dialektik) §. 81, 1.

Bekannt ist das Urtheil Kants: die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt weder rückwärts noch vorwärts gethan. Der Grund liegt in dem Umstande, dass man sich mit der empirischen Auffassung begnügt hat (nur unwichtige, unwesentliche Bemerkungen, systematische Form sind hinzugekommen), und dass der Gegenstand der Logik, wie Aristoteles sagt, unbewegt ist. Die Gegenstände des abstracten Denkens (so aller Mathematik) machen einmal ins Bewusstsein gebracht keinen Fortschritt. Durch Kant ist die tiefere Auffassung der Logik in Anregung gebracht, durch Hegel geleistet worden: den Gegenstand der Logik nicht nur abstract-empirisch, sondern speculativ aufzufassen, d. h. das Denken in seiner innern Nothwendigkeit, welche seine Freiheit ist, aufzuzeigen, oder Logik und Metaphysik (Form und Inhalt) in Identität zu zeigen, so dass die Form als der sich selbst bestimmende Inhalt erkannt wird. Aristoteles Logik enthält richtige Bemerkungen und Beobachtungen, diese machen ihren Inhalt aus; damit ist sie das herrlichste Zeugniss von dem Scharfsinne des alten Philosophen. Er selbst ist in seiner Speculation über die Logik weit hinaus, hat seinen Geist nicht in diese spanischen Stiefeln eingeschnürt, denn ohne diess wäre er wohl (dialektisch) zum Widerspruch aber nicht zur Ueberwindung des Widerspruchs gekommen.

§. 102. *Metaphysik.*

Die Metaphysik oder, wie sie Aristoteles selbst genannt, die erste Philosophie oder Theologie beschäftigt sich mit Betrachtung des Seienden insofern es Seiendes. In der Metaphysik selbst zeigt sich ihr Gegenstand als selbständig (individuell) unbewegt und ewig auf. Es ist dieses das nach den Kategorien bestimmte Seiende, nämlich die Wesenheit,

das Seiende nach innerer Möglichkeit (κατὰ δύναμιν) und das nach Thätigkeit (κατ' ἐνέργειαν). Die aristotelische Anschauung ist nun diese: das nach innerer Möglichkeit Seiende ist als solches abstract festgehalten die Materie, und hat in dieser Abstraction so wenig Wirklichkeit wie das nach Thätigkeit Seiende, die Form, der Begriff, abstract festgehalten; denn beide sind in Wahrheit dasselbe, nämlich eines das andere, so dass nur dasjenige Wirklichkeit hat, woran sie in dieser Einheit auftreten. Das Sich-aufzeigen dessen was es ist, ist die Bewegung des nach Möglichkeit Seienden, so dass es als Ziel sich selbst wie es Thätigkeit ist hat. Daher ist diese Bewegung sowohl des Seienden Werden als dessen Erkenntniss. Aber das der Möglichkeit nach Seiende ist gesetzt durch es wie es nach Thätigkeit ist, welches in der Zeugung der Natur wie in dem Schaffen des Künstlers auftritt. So ist alles Seiende in der Bewegung von sich zu sich, ist das Was-war-sein. Mit dieser Betrachtung schliesst nun die der Wesenheit des Zugrundeliegenden sich zusammen. In ihrem Begriffe ist die Wesenheit das Selbständige, daher nicht das abstract Allgemeine und nicht das Geschlecht (die Gattung), sondern das Individuelle, welches als das Was-war-sein alles Seienden bezeichnet wird. Da die Materie die Wesenheit nur als Möglichkeit enthält, so ist an ihr das Negative (auch nicht zu sein — die Beraubung), und dieses, das Nichtsein, ist ihr Unterschied von der Wesenheit wie sie als Thätigkeit. Mithin hat die Materie keine Wirklichkeit, wohl aber drückt der Begriff diese aus, wenn er nicht als Gegensatz gegen die Materie gefasst wird, sondern als das Was-war-sein. Dieses aber tritt in der Selbstbewegung des Seienden als das Wesswegen, als der Zweck auf. Man nennt die Weisheit eine Wissenschaft um Prinzipe und man kann (es ist auch von keinen andern bisher in der Philosophie die Rede gewesen) vier solcher Prinzipe (abstract) unterscheiden: a) die Wesenheit und das Was-war-sein; b) der Stoff und das Zugrundeliegende; c) das Prinzip der Bewegung; d) das Wesswegen und das Gute. Wie sich die Materie aufgehoben hat in die Thätigkeit, das Prinzip

des Vielen in das Prinzip des Eins (auf welchen Gegensatz alle übrigen Gegensätze sich zurückführen); so hat sich damit die Vielheit der sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten aufgehoben in die Einheit der Einen Wesenheit, welche ist absolute Thätigkeit, und die daher diejenige ist a) welche alle aus der Möglichkeit zur Thätigkeit sich bewegenden sinnlichen Wesenheiten offenbaren, so dass sie durch den Trieb nach ihr, durch die Liebe, und somit von ihr (im Kreislauf) bewegt werden; b) welche selbst nicht zu sich gelangt, sondern ewig bei sich ist, also selbst nicht bewegt ist; c) welche unbewegt bewegend d) Zweck ihrer selbst und Zweck von Allem, das Wesswegen ist, also das Prinzip in welches sich alle anderen Prinzipe aufgehoben haben, und damit das Gute, weil in ihr als der absoluten Thätigkeit die Möglichkeit, welche mit der ihr anhaftenden Negation auch alles Schlimme (Unvollkommene, Böse, Verderbte) ist, aufgehoben ist. Es ist diese Wesenheit die Wesenheit Gottes; denn Gott nennen wir das ewig Lebendige, in sich Vollendete, Alles Bestimmende. Da aber die Vernunft nur sich selbst erkennt, und in der vollkommnen Erkenntniss zu jener absolute Thätigkeit seienden Wesenheit gelangt; so kommt in dieser die Vernunft zu sich selbst, vollendet sich selbst, und so ist denn (objective und subjective Vernunft in Wahrheit Eins) die ewige Wesenheit die ewig bei sich seiende (unbewegte) und zu sich kommende (bewegende) Vernunft.

Bei Herstellung dieser erhabenen Erkenntniss verfährt Aristoteles so, dass er stets von dem unmittelbaren Denken ausgeht, indem er seinen Inhalt in tiefsinnigen, wahrhaft genialen Bemerkungen ins Bewusstsein bringt, in den sich hierbei ergebenden Widersprüchen die innere Einheit aufzeigt und dadurch zur speculativen Auffassung fortschreitet. So zeigt sich die Vernunft als das was sie ist, die bei sich selbst seiende und zu sich selbst kommende Wahrheit. Dabei geht Aristoteles auf die Meinungen aller früheren Philosophen ein, in den erwähnten Widersprüchen ihre Einseitigkeiten aufzeigend, zugleich aus ihnen selbst die speculative Wahrheit entwickelnd [1]).

1) Inhalt und Methode der aristo'elischen Speculation ersieht man am deutlichsten bei Betrachtung seiner Metaphysik. Met. *A* (1). *Alle Menschen erstreben nach* (ihrer) *Natur das Wissen. Zeichen ist die Liebe zu den Sinnen.* Alle Thiere haben Sinneswahrnehmung, aber nur bei einigen erzeugt sich aus derselben *Erinnerung*, und diese sind klüger und gelehriger. Der Mensch zeichnet sich aus durch *Kunst und Ueberlegung*. Aus dem Gedächtnisse kommt die *Erfahrung*, aus dieser *Wissenschaft und Kunst*. Es entsteht Erfahrung aus mehren Erinnerungen, *Kunst, wenn aus vielen Bemerkungen der Erfahrung eine allgemeine Annahme über das Sich-gleich-verhaltende bildet.* Erfahrung geht vom Einzelnen zum Einzelnen, die Kunst vom Allgemeinen zum Einzelnen. *Der Künstler ist weiser als der Erfahrene*, weil jener die Ursache kennt; die Kunst mehr Wissen, weil sie lehrbarer u. s. f. Durch solche Betrachtungen geht Aristoteles (2) zu den §. 24 und 25. mitgetheilten Bestimmungen über das was Philosophie fort. Er führt nun (3) vier Ursachen (αἴτια) an: *von denen wir sagen, dass Eine Ursache sei die Wesenheit und das Was-war-sein* (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), *denn das Wodurch* (τὸ διὰ τί) *wird auf den letzten Grund zurückgeführt, Ursache und Anfang aber ist das erste Wodurch* (das Prinzip der Formbestimmung); *die zweite der Stoff und das Zugrundeliegende* (das Prinzip der Materie); *die dritte woher der Anfang der Bewegung* (das Prinzip der Bewegung); *die vierte die dieser entgegenstehende Ursache, das Weswegen und das Gute* (das Prinzip des Zweckes). Im Verlaufe des Buches *A.* wird nun die frühere Philosophie in Bezug auf diese Ursachen durchgegangen. Dabei wird aufmerksam gemacht, wie die Natur des Gegenstandes selbst es war, welche zu den weiteren Untersuchungen trieb. Als Resultat der Untersuchung wird (7) ausgesprochen: *Ueber Anfang und Ursache* habe keiner Verschiednes angegeben von den vier von Aristoteles angegebenen. Dieses wird nachgewiesen, und darauf aufmerksam gemacht: dass das *Was-war-sein und die Wesenheit deutlich keiner zeigte* (am nächsten seien noch die gekommen, welche von den Ideen gesprochen); dass *das Weswegen der Handlungen, der Umwandlungen und der Bewegungen, zwar auf gewisse Weise als Ursache angegeben worden sei, aber nicht richtig.* Auch hierfür werden die Belege in Erinnerung gebracht, und nun über eines jeden Philosophen Auffassung der Principien die sich darbietenden Bedenklichkeiten durchgenommen. In dem (für eingeschaltet und von Vielen sogar für unecht gehaltenen) Buche *A.* ἔλαττον wird über die Philosophie (*als Wissenschaft der Wahrheit*) und deren Geschichte Allgemeines echt aristotelisch gesprochen, nachgewiesen, dass (2) *die Ursachen des Seienden nicht unendlich sind*, und Unwichtiges über die Methode der Philos. beigebracht, welches sich jedoch genau an das Folgende, wie das erste (in c. 1.) an das Frühere anschliesst. Met. *B.* werden zunächst die Schwierigkeiten durchgegangen, welche sich um den Begriff der gesuchten Wissenschaft festzustellen darbieten, und diese Untersuchung wird dadurch motivirt, dass (1) man über die Schranken, welche diese Schwierigkeiten für das Denken sind, nur durch das Bewusstsein von ihnen hinwegkommt. *Der gefundene Ausweg ist die Lösung der früheren Schwierigkeiten; und die Schwierigkeit der Erkenntniss zeigt die Fessel an der Sache selbst auf. Wer vorher die Schwierigkeiten untersucht hat, dem ist der Zweck der Forschung bekannt. Die Schwierigkeiten bestehen aber in dem, worin Verschiedene verschiedener Ansicht gewesen sind.* Diese Schwierigkeiten werden nach einander aufgeführt und darauf folgt ihre nähere Aufzeigung (die Widersprüche des endlichen Denkens). (2) *Ob es Einer oder mehren Wissenschaften zukommt, alle Arten der Ursachen zu untersuchen?* Die Wissenschaft des Zweckes und des Guten ist eine solche Wiss., der die übrigen unterge-

ordnet, weil *alles um des Zweckes willen ist*, und insofern die Weisheit *als Wissenschaft der ersten Ursachen und des am meisten Wissbaren bestimmt wurde* (cf. Met. *A*, 2.) *ist die Wissenschaft von der Wesenheit eine derartige. — Es möchte die Betrachtung einer jeden der Ursachen einer andern Wissenschaft anzugehören scheinen. Ob die Beweisanfänge Einer Wissenschaft oder mehren zukommen?* Beweisanfänge sind die allgemeinen Annahmen, aus denen Beweise geführt werden; Die Axiome benutzen die übrigen besondern Wissenschaften; die allgemeine Wissenschaft der Wesenheit hat das Wahre und Falsche zu untersuchen, also auch an den Axiomen. — *Ob Eine Wissenschaft alle Wesenheiten betrachte? — Ob die Untersuchung nur auf die Wesenheiten oder auch auf ihre Beziehungen geht? — Ob die sinnlichwahrnehmbaren Wesenheiten die einzigen sind, oder ob ausser ihnen noch andere existiren, und ob nur Ein Geschlecht oder mehre Geschlechter der Wesenheiten existiren* (wie nach Platon die Ideen und das Mittlere)? — (3) *Ob die Gattungen als Elemente und Prinzipe anzunehmen, oder vielmehr diejenigen, aus welchen als aus Bestandtheilen jegliches zuerst ist?* Gewöhnlich werden die Bestandtheile als Elemente angenommen, weil man jegliches aus seinen Theilen erkennt; *da wir aber jegliches durch die Bestimmungen erkennen, und die Gattungen die Prinzipe der Bestimmungen sind, so müssen die Gattungen auch die Prinzipe des Bestimmten sein.* Hier aber entsteht wieder die Frage: *ob die Ersten unter den Gattungen für Prinzipe zu achten, oder die letzten Aussagen von dem Untheilbaren* (dem Individuellen)? — (4) *Wenn ausser den Einzelwesen nichts existirt und der Einzelwesen unendliche sind, wie ist es möglich Wissenschaft von dem Unendlichen zu gewinnen?* Die Erkenntniss nämlich fasst nur Allgemeines, kommt also nicht zum Einzelnen, und gibt es nicht Ewiges, so gibt es auch keinen Anfang der Bewegung, — es ist gar nichts. — Eine von den Philosophen bisher übergangene Schwierigkeit ist: *ob für das Vergängliche und für das Unvergängliche dieselben oder verschiedene Prinzipe sind? — Ob das Seiende und das Eins Wesenheiten der Seienden* (Dinge) *sind, und jegliches von ihnen nicht ein anderes als bald Eins bald Seiendes ist, oder ob man untersuchen muss, was das Seiende und was das Eins ist, als ob eine andere Natur zu Grunde liege? —* (5) *Ob die Zahlen, Körper, Flächen* (Linien), *Punkte gewisse Wesenheiten sind, oder nicht? —* (6) *Warum man ausser dem Sinnlichwahrnehmbaren und dem Mittleren noch derartige setzen müsse, wie die Ideen? — Ob die Elemente der innern Möglichkeit nach sind, oder auf andere Weise? — Ob die Prinzipe allgemein sind, oder nach Art der Einzeldinge? Sind sie allgemein, so werden sie nicht Wesenheiten sein, denn kein Gemeinsames bezeichnet ein Was, sondern ein Wie, die Wesenheit aber ist ein Was. Sind die Prinzipe nicht allgemein, sondern nach Art der Einzeldinge, so werden sie nicht wissbar sein; denn die Wissenschaften von Allem sind allgemein.* Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist nun eben die Aufgabe der Metaphysik und wird von Aristoteles geleistet, so nämlich, dass nicht bloss einseitig an einem der Widersprüche festgehalten wird, sondern vielmehr der Widerspruch selbst gerechtfertigt wird. Dieselben entstehen nämlich durch abstracte (einseitige) Auffassung der Wahrheit, diese Einseitigkeit ist überwunden durch Aufzeigung der Wahrheit selbst, an welcher die Seiten zur Einheit zusammengeschlossen erscheinen müssen, die abstract genommen den Widerspruch geben. Met. *Γ*. (1) *Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes und das ihm an und für sich Zukommende betrachtet, und diese ist mit keiner der nur auf einen Theil* (des Seins) *sich beziehenden Wissenschaften identisch. — Da wir aber die Prinzipe und die obersten Ursachen betrachten, so*

ist klar, dass dieselben nothwendig einer Natur an und für sich zukommen. Wenn nun auch die, welche die Elemente des Seienden suchten, eben diese Prinzipe suchten, so müssen nothwendig auch die Elemente des Seienden nicht accidentell (— beziehungsweise), *sondern als Seiende sein; daher haben auch wir die ersten Ursachen des Seienden als Seiendes zu begreifen.* (2) *Das Seiende wird zwar auf vielfache Weise* (vom Wesentlichen, von dem auf dasselbe sich beziehenden, vom auf sie hinführenden, vom sie negirenden) *gesagt, aber alles in Bezug auf Ein Prinzip.* Derselben Wissenschaft kommt es zu ihren Gegenstand selbst und das auf ihn sich beziehende zu betrachten; daher *gehört es auch für Eine Wissenschaft das Seiende als Seiendes zu betrachten,* und da alle Wissenschaft auf das Erste geht, an welches sich das Andere anknüpft und nach dem es benannt wird; so muss der *Philosoph die Prinzipe und Ursachen der Wesenheiten innehaben,* und *der Art nach Eine Wissenschaft hat zu untersuchen, wie viele Arten der Seienden es gibt und die Arten der Arten. Das Seiende ist Eins und eben dieses und Eine Natur, weil sie* (Seiendes und Eins) *einander folgen wie Prinzip und Ursache. Das Eins ist nichts ausser dem Seienden, wie viele Gattungen das Eins hat, so viele hat auch das Seiende. Auf dieses Prinzip werden fast alle Gegensätze zurückgeführt.* Diesen Gattungen muss die Wissenschaft folgen und so entstehen die verschiedenen Theile der Philosophie. *Da es derselben Wissenschaft zukommt das Entgegenstehende zu betrachten: dem Eins aber die Vielheit entgegensteht; so gehört die Betrachtung der Verneinung und Beraubung Einer Wiss., weil auf beide Weise das Eins betrachtet wird, auf das sich die Verneinung oder die einfach ausgesagte Beraubung bezieht, dass es jenem oder irgend einer Gattung nicht zukommt. — Das Seiende als Seiendes hat gewisse Eigenheiten, und diese sind es, über welche der Philosoph das Wahre zu suchen hat. — Alles ist Entgegengesetztes* (weil die Prinzipe als entgegengesetzt angenommen werden) *oder aus Entgegengesetzten; Prinzipe des Entgegengesetzten sind das Eins und die Vielheit. Diese Gegensätze gehören für Eine Wissenschaft.* — (3) *Da die Axiome* (welche in der Mathematik vorkommen) *Allem als Seiendem zukommen, denn diess ist ihnen gemein, so gehört die Untersuchung über sie auch für den, welcher das Seiende als Seiendes erkennt.* — Der das Seiende als solches erkennende Philosoph muss von Allem das sicherste Prinzip anzugeben wissen, d. h. dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich, daher das welches vorzugsweise erkennbar, also auf keiner andern Annahme beruht. Dieses Prinzip ist (der Satz des Widerspruchs): *Es ist unmöglich, dass Dasselbe Demselben und nach derselben Beziehung zukomme und nicht zukomme.* Dieser Satz wird nun in Bezug auf alle bisherige Philosophie durchgenommen und gezeigt, dass sie mit sich selbst in Widerspruch gerathen, ohne zur Vermittlung des Widerspruchs zu gelangen. — Met. *Δ* wird einschaltungsweise (aber durch das frühere motivirt, und so dass sich im Folgenden hierauf als *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς* bezogen wird) von den verschiedenen Bedeutungen philosophischer Grundbegriffe gesprochen. (1) *Prinzip* (Anfang, *ἀρχή*) *wird genannt das, wovon jemand bei seinem Geschäfte sich zu bewegen beginnt (wie der Länge und des Weges); von wo jegliches aufs Schönste wird (z. B. beim Lernen); woraus als dem in ihm Enthaltenen etwas zuerst wird (z. B. beim Schiffe der Kiel); woraus als dem nicht in ihm Enthaltenen die Bewegung und die Veränderung beginnt (z. B. das Kind vom Vater); das nach dessen Willen das Bewegte bewegt und das Veränderte verändert wird (z. B. eine Stadt von der Regierung); das wodurch ein Ding zuerst erkannt wird (z. B. Beweise und Voraussetzungen). Eben so vielfach werden auch die Ursachen (αἴτια) ausgesagt,*

denn alle Ursachen sind Prinzipe. Allen Prinzipen ist nun gemein, dass sie das erste sind, woher ist, wird oder erkannt wird. Von ihnen aber sind einige innerlich, andere äusserlich. Daher ist sowohl die Natur Prinzip, als auch das Element, der Gedanke, der Wille, die Wesenheit und das Weswegen; denn für Vieles sowohl des Erkennens als der Bewegung Prinzip ist das Gute und Schöne. (2) *Ursachen* (αἴτια) werden 4 Arten unterschieden, die met. *A*, 3. bereits angegeben wurden, und von der Möglichkeit der Zurückführung der vielen verschiedenen Ursachen auf einander gesprochen. (3) *Element* (στοιχεῖον) *eines Jeglichen ist das als Erstes in einem Jeglichem Seiende.* (4) *Natur* (φύσις) *wird ausgesagt a) Erzeugung des Wachsenden* (τῶν φυομένων γένεσις); *b) woher die erste Bewegung in jedem von Natur Seienden in sich, wodurch sie ihm zukommt; c) woraus als Erstem etwas nicht von Natur Seiendes entweder ist oder wird, indem es ein Untergeordnetes und durch eigene Kraft nicht Veränderliches ist* (z. B. Erz und Bildsäule); *d) die Wesenheit der von Natur Seienden (daher sagen wir, dass Alles, was von Natur ist oder wird, wenn auch schon vorhanden ist, woraus es ist oder wird, noch nicht die Natur habe, bevor es Form und Gestalt hat; von Natur also ist was aus beiden: Form und Materie); e) die erste Materie, entweder die für etwas erste oder die überhaupt erste; f) die Form und die Wesenheit, solches ist aber der Zweck* (das Ziel) *der Erzeugung; daher jede Wesenheit metaphorisch Natur genannt wird, weil auch die Natur eine Wesenheit ist. Nach dem Gesagten ist die erste und vorzüglich so genannte Natur die Wesenheit derjenigen, welche das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben, wodurch sie sie selbst sind. Denn die Materie wird darum, weil sie dieser Wesenheit empfänglich ist, Natur genannt, und die Entstehungen und das Erzeugtwerden, weil sie von dieser Wesenheit sind. Und sie selbst irgend wie nach innerer Möglichkeit oder nach Wirklichkeit einwohnend ist das Prinzip der Bewegung für die von Natur Seienden.* (5) *Nothwendig. — Für Einiges ist Anderes Ursache des Nothwendigseins; für Anderes nichts, sondern durch es ist Anderes nach Nothwendigkeit; so dass das erste und vorzugsweise Nothwendige das Einfache ist; denn dieses kann nicht vielfach sein, so dass es nicht bald so, bald so; denn dann würde es sich schon vielfach verhalten. Wenn es also Ewiges und Unbewegtes gibt, so ist nichts welches es zu zwingen vermöchte und nichts gegen die Natur.* — (6) *Eins wird genannt theils das Accidentelle* (Relative, Beziehungsweise), *theils das was an und für sich.* — Das letztere wird Eins genannt: a) weil es zusammenhängend; b) weil das Substrat der Art nach ohne Verschiedenheit (z. B. Wasser, Wein); c) weil es als Arten unter dasselbe Geschlecht gehört. *Es wird ferner* d) *Eins von demjenigen gesagt, dessen Begriff, welcher das Was-war-sein* (das Wesen) *angibt, untheilbar ist in Bezug auf einen andern welcher den Gegenstand als Was-war-sein offenbart, denn an und für sich ist jeder Begriff theilbar* (z. B. das Vollendete und das Verderbende ist Eins, weil Ein Begriff — was vollendet ist: hört auf, verdirbt). *Ueberhaupt ist das am meisten Eins, dessen das Was-war-sein erkennende Erkenntniss untheilbar und weder durch Zeit, noch Raum, noch Begriff getrennt werden kann, und von diesem was Wesenheit; denn allgemein wird was keine Theilung hat, in wiefern es keine hat, in sofern Eins genannt; wie, wenn es als Mensch nicht Theilung hat, Ein Mensch, wenn als Lebendiges, Ein Lebendiges u. s. w. Das meiste also wird Eins genannt darum weil es etwas Anderes thut oder hat oder leidet* (von ihm afficirt wird), *oder gegen etwas sich als Eins verhält; das zuerst Eins genannte aber ist, dessen Wesenheit Eine; Eine aber durch Zusammenhang, oder Form, oder Begriff. — Das Eins-*

sein ist Prinzip des Zahl-seins, denn das erste Maass ist Prinzip; das wodurch wir zuerst erkennen aber ist das erste Maass in jedem Geschlecht. Also ist das Eins das Prinzip des Erkennbaren bei Jeglichem (aber nicht dasselbe Eins). *Ueberall ist aber das Eins entweder der Quantität nach oder der Form nach untheilbar.* (Das ungesetzte, der Qualität nach in jeder Beziehung Untheilbare ist Einheit — μονάς —; das gesetzte und in jeder Beziehung Untheilbare: Punkt; das nach einer Beziehung in Bezug auf Qualität Theilbare: Linie; das nach zweifacher: Fläche; das nach jeder und dreifacher: Körper). *Ferner ist Einiges der Zahl nach Eins, Anderes der Form nach, Anderes dem Geschlechte nach, Anderes der Analogie nach.* — (7) *Das Seiende wird theils das Accidentelle, theils das an und für sich Seiende genannt.* — *Das An-und-für-sich-sein wird so vielfach ausgesagt als die Kategorien anzeigen* (cf. die Kategorien). — (8) *Wesenheit* (οὐσία). — *Es findet sich, dass die Wesenheit nach zwei Weisen gesagt wird: das letzte zu Grunde Liegende, was nicht noch in Bezug auf ein Anderes gesagt wird, und was ein irgend dieses Seiendes ist und ein besonderes* (das Individuelle); *derartiges aber ist eines Jeglichen Gestalt und Form* (das Was-war-sein: der bestimmte Begriff — die als erscheinende Aeusserlichkeit auftretende Innerlichkeit). (9) *Dasselbe.* — *Anderes.* — *Verschiedenes.* — *Aehnliches.* — *Entgegengesetztes.* — *Entgegenstehendes.* (10) *Früheres und Späteres. Dem Begriffe nach ist* (in der Erkenntniss) *das Allgemeine früher, der Sinnenwahrnehmung nach das Einzelne.* Der innern Möglichkeit nach ist das Eine (Theil eher als Ganzes), das Andere der Wirklichkeit nach eher (Ganzes eher als Theil). (12) *Möglichkeit, innere,* (Vermögen, δύναμις) — *so dass die eigentliche Bestimmung der ersten Möglichkeit wäre: Veränderungsprinzip im Andern als Anderem.* (13) *Quantitativ* (cf. §. 101, 1.). — (14) *Qualitativ* (cf. ib.). — (15) *Relativ* (cf. ib.). — (16) *Vollendetes* (τέλειον). — (17) *Gränze* (πέρας). — *Die Wesenheit und das Was-war-sein ist die Grenze der Erkenntniss und des Gegenstandes.* — (18) *Das in Beziehung worauf* (das wonach, τὸ καθ' ὅ). Hierher gehört das An-und-für-sich (τὸ καθ' αὐτό): a) von dem Was-war-sein, dem Wesen; b) dem im Begriffe liegenden; c) wovon nicht Anderes Ursache; d) von dem *was einem alleinigen zukommt, und wie fern er ein alleiniger, daher das Besondere* (Individuum) *an und für sich.* — (19) *Anordnung.* — (20) *Verhalten.* — (21) *Affection* (πάθος). — (22) *Beraubung* (στέρησις). — (23) *Das Haben.* — (24) *Das Aus etwas sein.* — (25) *Theil.* — (26) *Ganzes.* — (27) *Verstümmelt.* — (28) *Geschlecht* (γένος): a) nach der fortgehenden Erzeugung derselben Form (Geschlecht der Menschen); b) nach dem ersten gleichartigen Bewegenden (Hellenen und Ioner nach Hellen und Ion); c) nach dem Stoffe, *denn wem der Unterschied und die Qualität zukommt, das ist das Zugrundeliegende, welches wir Stoff nennen* (z. B. Körper und Fläche sind die Zugrundeliegenden für die verschiedenen Körper und Flächen, Geschlechter deren Qualitäten Unterschiede sind). — (29) *Das Falsche* (τὸ ψεῦδος). — (30) *Accidentelles* (συμβεβηκός) *wird genannt, was sich zwar an etwas findet und wahr zu sagen ist, nicht jedoch weder nothwendig noch zumeist ist. Ursache desselben ist nicht etwas Bestimmtes, sondern das Zufällige, diess aber ist das Unbestimmte.* — Met. E. (1) *Die Prinzipe und die Ursachen des Seienden werden gesucht, nämlich sofern es Seiendes.* Es werden unterschieden *praktische Wissenschaften* (welche auf Wahl oder Vorsatz des Handelnden beruhen), *poïëtische* (welchen Verstand, oder Kunst, oder Vermögen des Schaffenden Prinzip ist) und *theoretische* (d. h. betrachtende, speculative). Von den letzteren werden wieder unterschieden (drei Philosophien): *α) Physik*

die das Selbständige aber nicht Unbewegte; b) Mathematik, die zum Theil das Unbewegte, aber wohl nicht Selbständige, sondern wie es in der Materie; c) erste Philosophie oder Theologie (Metaphysik), *die das Selbständige* (χωριστά, das Individuelle) *und Unbewegte* zum Gegenstand hat. *Nothwendig müssen alle Ursachen unbeweglich sein, am meisten aber diese, denn diese sind Ursachen des Offenbaren von dem Göttlichen. Wenn irgend wo das Göttliche ist, so muss es in solcherlei Natur sein, und die ehrwürdigste* (Philosophie) *muss sich auf das ehrwürdigste Geschlecht beziehen. Die theoretischen Wissenschaften sind vorzüglicher als die übrigen, die Theologie die vorzüglichste unter den theor. Wiss. Wenn es also keine andere Wesenheit gäbe ausser den durch Natur Zusammengefügten, so wäre die Physik die erste Wiss.; gibt es aber eine unbewegliche Wesenheit, so ist diese früher und erste Philosophie, und ist allgemein, weil sie erste ist. Sie hätte zu betrachten das Seiende als Seiendes sowohl was ist, als auch das Inwohnende als Seiendes* (τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν). (2) *Das schlechthin Seiendes Genannte wird vielfach gesagt: a) das Accidentelle, b) das Wahre und das Falsche (das Nichtseiende), c) die nach den Kategorien bestimmten Arten des Seienden, d) alles was nach innerer Möglichkeit oder nach wirklicher Thätigkeit.* (ad a): Das Accidentelle ist das Zufällige und nicht Gegenstand einer Wissenschaft, weil es weder immer noch meistens ist. (3) *Es gibt entstehbare und vergängliche Prinzipe und Ursachen* (die des Accidentellen) *ohne Entstehen und Vergehen.* Denn alles was Entstehen und Vergehen hat, lässt sich streng auf eine Ursache zurückführen, ist also nicht zufällig sondern nothwendig. (4) (ad b): *Das Seiende als Wahres und Nichtseiende als Falsches bezieht sich auf Verbindung und Trennung; beides zusammen auf Theilung des Widerspruchs* (logisch!). *Denn das Wahre enthält die Bejahung in Bezug auf Zusammengehöriges, die Verneinung in Beziehung auf das Nichtzusammengehörige; das Falsche den Widerspruch dieser Theilung. Das Wahre und Falsche ist nicht in den Gegenständen* (nicht objectiv), *sondern im Denken* (subjectiv). Solches Seiendes ist nicht Seiendes als Seiendes und da das Denken das Seiende nach seinen durch die Kategorien bestimmten Arten verknüpft oder trennt, so sind es diese, (ad c) welche Met. Z. in Betrachtung zu ziehen sind. (1) *Offenbar ist* (unter den Kategorien, cf. §. 101, 1.) *das erste Seiende das Was, welches die Wesenheit bezeichnet.* Alle andere Kategorien heissen Seiendes, nur weil sie von einem derartigen (concreten) Seienden ausgesagt werden, und haben kein selbständiges Dasein. (2) *Es scheint die Wesenheit am offenbarsten in den* (natürlichen) *Körpern zu sein* (Thiere, Pflanzen, — Feuer, Wasser, Erde etc.). (3) Es wird die Wesenheit vierfach unterschieden: *sowohl das Was-war-sein, als das Allgemeine, als das Geschlecht* (Gattung) *scheint eines jeglichen Wesenheit zu sein, und das vierte das diesen Zugrundeliegende. Dieses ist das, in Bezug auf welches die andern ausgesagt werden, welches aber selbst nicht in Bezug auf ein anderes gesagt wird. Als solches wird auf gewisse Weise die Materie* (Stoff) *auf andere Weise die Gestalt* (μορφή), *auf dritte das was aus jenen* (z. B. Erz — Ideal — Bildsäule). *Materie nenn ich, die an und für sich weder als Was, noch als Wieviel, noch als irgend ein anderes* (nach einer Kategorie), *wodurch das Seiende bestimmt wird, gesagt wird.* Die Materie kann daher nicht die Wesenheit sein. *Denn es gibt etwas* (die Wesenheit) *in Bezug worauf jedes von diesen* (die Kategorien) *ausgesagt wird, dessen Sein verschieden und nach jeglicher von den Kategorien: denn das Uebrige wird von der Wesenheit ausgesagt, — diese selbst aber von der Materie. Das Selbständige und das Dieses* (das individuell Einzelne) *scheint am meisten der Wesenheit einzuwohnen; daher möchte die Form und das was*

aus beiden mehr als die Materie Wesenheit zu sein scheinen. — Die Form ist in Betracht zu ziehen. (4) Es wurde angegeben (oben sub 3) *Wesenheit sei das Was-war-sein. Dieses* (das τὸ τί ἦν εἶναι) *ist jegliches welches an und für sich ausgesprochen wird*, davon also das Accidentelle auszuschliessen. (Das τὸ τί ἦν εἶναι ist das wahre Allgemeine, welches das Einzelne bestimmt, in ihm sich individualisirt, das Zufällige am Einzelnen, das schlecht Subjective, nicht in sondern neben sich habend, — unterschieden von dem καθόλου, dem abstract Allgemeinen). *Ist das Was-war-sein Etwas entweder überhaupt* (so dass es von jedem Seienden gilt) *oder nicht? Dasjenige was etwas war sein ist das Was-war-sein; wenn aber Anderes in Bezug auf Anderes gesagt wird, so ist es nicht was ein Dieses.* (Das individuell Diese wird durch die Eigenschaften nicht völlig und seinem Wesen nach ausgesprochen). *So dass das Was-war-Sein bei alle dem stattfindet, dessen Begriff Bestimmung ist. Bestimmung aber ist noch nicht, wenn Wort* (Name) *und Begriff dasselbe bezeichnen* (*denn sonst wären alle Begriffe Bestimmungen*), *sondern wenn der Begriff ein erstes Etwas ausspricht. Derartiges ist, was nicht als Anderes von Anderem ausgesagt wird.* (Nicht abstracte oder collective Begriffe, sondern concrete drücken das Wesen aus). *Also wird das Was-war-sein nur den unter eine Gattung gehörenden Arten einwohnen, denn nur diese scheinen nicht nach Theilnahme und nach Affection und nicht als accidentell gesagt zu werden.* Während also das Was etwas ist, der Begriff, zunächst und ursprünglich die Wesenheit und das concrete Einzelne bezeichnet, drückt es nur abgeleitet die übrigen Kategorien aus, beziehungsweise, gewissermaassen. — (5) *Dass nun die Bestimmung der Begriff des Was-war-sein, und dass das Was-war-sein allein oder zumeist und zuerst und einfach den Wesenheiten zukommt, ist offenbar.* (6) Es widerlegt sich nun die Ideenlehre. Ist die Idee jedes Dinges verschieden von dem Dinge selbst, so dass die Ideen getrennt existiren; so gibt es a) von dem Wirklichen keine Wissenschaft, denn dieses ist Besonderes und wird erkannt, wenn das Wesen des Besonderen erkannt wird; und b) haben die Ideen kein Sein. (Denn ist das Seiende selbst Nichtseiendes, so ist auch das Sein der Ideen Nichtsein). — *Aus diesen Gründen ist Eins und Dasselbe, nicht accidentell* (wie in der Ideenlehre das Einzelne gegen die Idee), *ein Jegliches selbst und das Was-war-sein, und das Wissen von einem Jeglichen ist das Wissen von dem Was-war-sein, so dass auch nach der Erklärung* (es zeigt sich solche Einheit bei der Auseinandersetzung dessen, was Jegliches ist) *nothwendig, dass beides Eins ist* (der Begriff und das Besondere), welches beim Accidentellen nicht der Fall ist. — (7) *Von dem Werdenden wird Einiges durch Natur, Anderes durch Kunst, Anderes durch Zufall. Alles Werdende aber wird durch Etwas und aus Etwas und zu Etwas. Das Woraus ist die Materie* (Stoff); *das Wodurch ein von Natur Seiendes; das Was ein Mensch, eine Pflanze oder irgend etwas dergl., was wir am meisten sagen, dass es Wesenheit. Jegliches durch Natur oder durch Kunst Werdende hat Materie, denn jegliches derartiges kann möglicherweise sein und nichtsein, und diess ist in jeglichem die Materie* (die indifferente Möglichkeit von Sein und Nichtsein). *Allgemein aber ist das Woraus Natur und das Wonach* (καθό) *Natur. Denn das Werdende hat Natur und das Wodurch ist die der Form nach bezeichnete, die gleichartige Natur, als dieselbe in einem Andern, denn der Mensch zeugt den Menschen. So also wird das Werdende durch die Natur. Die anderen Arten des Werdens werden Schöpfungen* (schaffende Thätigkeiten, ποιήσεις) *genannt.* Sie gehen aus *von Kunst, von innerer Möglichkeit oder von der Denkkraft* (διάνοια).

Einige werden sowohl von diesen als in der Natur durch Zufall. *Durch Kunst wird, dessen Form* (εἶδος — Idee) *in der Seele. Form aber nenne ich das Was-war-sein eines Jeglichen und die erste Wesenheit. Denn auch die Entgegengesetzten haben gewissermaassen dieselbe Form; denn die Wesenheit der Beraubung ist die entgegengesetzte, z. B. die Gesundheit der Krankheit.* Die Gesundheit ist der Begriff, durch dessen Negation die Krankheit begriffen wird. *Ich nenne aber Wesenheit ohne Materie das Was-war-sein. Von den Erzeugungen und Bewegungen aber wird die eine Denken genannt, die andere Schaffen; die vom Prinzip und der Form Denken, die aber von der Vollendung des Denkens Schaffen.* (Denken und Schaffen sind Bewegung, das Denken Bewegung des Prinzips und der Form, — nämlich nicht der äusserlichen, zufälligen Form, sondern der das Wesen ausdrückenden Form; und das Denken vollendet sich im Schaffen; die That ist in sich vollendetes Denken). Das Werdende muss etwas sein ehe es wird; das was wird, die Materie, ist der Begriff. (Vorhin wurde die Materie als indifferente Möglichkeit von Sein und Nichtsein bestimmt. Da nun das Nichtsein durchdas Sein begriffen ist, — oder was dass. *die Wesenheit der Beraubung das Entgegengesetzte ist —*; so ist die Materie eines jeglichen sein Begriff, insofern derselbe noch die blosse Möglichkeit des Seins und Nichtseins). (8) Alles ist Form sowohl als Materie (daher die Idee nicht getrennt zu nehmen) und zwar das Natürliche sowohl wie das Künstliche und das was aus innerer Möglichkeit; und Form wird nicht ohne Materie, Materie nicht ohne Form hervorgebracht. (9) Die Materie, weil in ihr die Erzeugung beginnt, hat das Prinzip der Bewegung theils in sich, theils nicht, und so entsteht Einiges durch Kunst, Anderes durch Ungefähr. Im Natürlichen ist der Saame dasselbe was beim Kunstwerke der Künstler: die innere Möglichkeit der Form, daher gewissermaassen dasselbe, wie das daraus Entstehende. Jede Wesenheit (— Individuum —) setzt eine andere in Wirklichkeit seiende Wesenheit voraus, die anderen Kategorien brauchen nur der innern Möglichkeit nach in der Wesenheit zu sein, und entwickeln sich zu der dieser Möglichkeit entsprechenden Wirklichkeit. (10) *Der Theil gehört sowohl der Form (Form nenne ich das Was-war-sein) als dem Ganzen an, welches aus Form und Materie; aber die Theile des Begriffs beziehen sich nur auf die Form, der Begriff aber auf das Allgemeine.* Die materiellen Theile sind nicht im Begriffe, nicht in Form und Wesenheit. — (13) Das Allgemeine kann nicht Wesenheit sein (cf. oben *Z*, 3.), weil es eher eine Beschaffenheit als ein bestimmtes Etwas bezeichnet, nicht dem Begriff entspricht, daher nicht die Wesenheit in ihrem individuellen Dasein bestimmt etc. (16) Das Eins und das Seiende sind allen Dingen gemeinsam und können daher nicht Wesenheiten sein. Kein Allgemeines kann abgesondert ausserhalb des Einzelnen (an und für sich) existiren, während den Wesenheiten An-und-für-sich-sein zukommt. (Daher die Ideenlehre mit sich selbst im Widerspruche, weil die Ideen: a) Allgemeinheiten, b) an und für sich). (17) Es zeigt sich, *dass die Frage nach der Ursache* (das Warum?) *die nach dem Was-war-sein ist. Man sucht die Ursache der Materie, und diese ist die Form, wodurch etwas ist, oder die Wesenheit. Die Natur selbst ist Wesenheit, sie ist aber nicht Element, sondern Prinzip. Element ist in welches ein Vorliegendes als Materie getheilt wird.* Met. *H.* (1) Der Inhalt der bisherigen Untersuchung wird recapitulirt. Die *allgemein angenommenen sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten* sollen näher betrachtet werden. *Sie haben alle Materie. Es ist aber Wesenheit das Zugrundeliegende: theils die Materie* (*Materie aber nenne ich was nicht nach Thätigkeit,*

sondern nach innerer Möglichkeit ein Dieses ist), theils der Begriff und die Gestalt, was als Dieses seiend dem Begriffe nach besondert (selbständig, individuell ist); *drittens aber das aus jenen, welches allein Entstehen und Vergehen hat und schlechthin besondert ist; denn von den Wesenheiten nach dem Begriffe sind es einige* (die ersten Wes. od. Substanzen), *andere nicht* (zweite Wes. cf §. 101, 1. p. 241.). (2) Welches ist aber der thätigen Wirklichkeit nach die Wesenheit des Sinnlichwahrnehmbaren? Die das Sein der Materie bestimmende Wesenheit: die Gestalt, das *Was-war-sein;* (3) *denn dieses kommt der Form und der thätigen Wirklichkeit zu. Solche Wesenheit ist nothwendig ewig, oder vergänglich ohne zu vergehen und ist geworden ohne zu werden.* Es wurde oben gezeigt, *dass die Form niemand macht u. dass sie nicht geworden, sondern geschaffen wird als ein Dieses.* Die (formelle) Wesenheit hat Analogie mit der Zahl, nämlich als Bestimmung, Begriff, insofern sie aus mehren Untheilbaren besteht, welche Eins. (4. 5.) Der specif. Unterschied der Materie führt sich zurück auf die Entwicklung der innern Möglichkeit, mithin auf die Einheit von Materie und Form, und es fragt sich nur, (6) *welches die Ursache der Einheit sei.* Die Antwort ergibt sich daraus: *dass die Materie der Möglichkeit nach, die Form der thätigen Wirklichkeit nach ist — Dasselbe, nämlich das Was-war-sein, welches ohne Weiteres* (εὐθύς) *Eins wie Seiendes ist.* Met. Θ. (1) (ad d; s. oben met. E, 2.) *Bestimmungen über innere Möglichkeit* (δύναμις) *und Wirklichkeit* (ἐντελέχεια — ἐνέργεια, Thätigkeit, thätige Wirksamkeit, für κατ' ἐνέργειαν auch κατὰ τὸ ἔργον). In Bezug auf Vermögen wird sich auf Früheres berufen (Δ, 12.); die wahre Möglichkeit ist das *Prinzip der Veränderung in einem Andern sofern es ein Anderes. Es ist gewissermaassen Eine Möglichkeit des Afficirens und des Afficirtwerdens, gewissermaassen eine verschiedene* (es setzt Eines das Andere voraus und kommt doch zur Wirklichkeit nur im Einssein). *Die Unmöglichkeit und das Unmögliche ist die einer solchen Möglichkeit entgegengesetzte Beraubung, so dass jegliches Vermögen Desselben und in Bezug auf Dasselbe Unmöglichkeit* (cf. Z, 7.). Es werden unterschieden unvernünftige Möglichkeiten (in den Leblosen) und vernünftige (in den Beseelten). *Alle Künste, hervorbringende Fertigkeiten und Wissenschaften sind* (vernünftige) *Möglichkeiten, denn sie sind verändernde Prinzipe in einem Andern sofern es ein Anderes. Die vernünftigen Möglichkeiten beziehen sich auf das Entgegengesetzte* (z. B. Heilkunst auf Gesundheit und Krankheit); *die unvernünftigen auf Eins allein* (das Warme nur auf das Wärmen); weil jene als Begriff sind, derselbe Begriff aber den Gegenstand und dessen Beraubung angibt (cf. Z, 7.), nämlich durch Verneinung und Aufhebung. In demselben Dinge aber entsteht nicht das Entgegengesetzte, daher die unvernünftigen (unmittelbaren) Möglichkeiten nur auf Eins allein sich beziehen. (3) Gegen Megariker und Sophisten zeigt Aristot.: *Es geht an, dass etwas die Möglichkeit habe zu sein, nicht aber es sei, und dass etwas die Möglichkeit habe nicht zu sein, aber sei; und ähnlich auch in Bezug auf andere Kategorien* (z. B. Stehen). *Es hat aber Möglichkeit das, welchem, wenn thätige Wirksamkeit stattfindet, nichts unmöglich ist von demjenigen, dessen Möglichkeit zu besitzen es ausgesagt wird.* Die Bewegung scheint vorzugsweise Thätigkeit, daher ist von der Bewegung auf das Uebrige der Ausdruck Thätigkeit oder thätige Wirksamkeit übertragen, welche mit Wirklichkeit (ἐντελέχεια) in innerem Zusammenhange steht. So *kann zwar Nichtseiendes der Möglichkeit nach sein, aber* (wie man auch nicht sagt, dass es bewegt sei) *ist nicht, weil es nicht nach Wirklichkeit ist.* (5) Erworbene Möglichkeiten (z. B. Künste)

setzen Thätigkeit voraus, angeborne und die Möglichkeit afficirt zu werden nicht. Da die vernünftigen Vermögen nicht wie die unvernünftigen auf Eins, sondern auf das Entgegengesetzte gehen, *so muss etwas Anderes sein, welches sie beherrscht; dieses nenne ich Begehr oder Wille.* Das Vernunftbegabte vermag zu thun nach Begehr und Möglichkeit, und wenn ihm dem Afficirenden ein Afficirbares gegenwärtig ist; aber nicht zugleich das Entgegengesetzte. (6) *Es ist die thätige Wirksamkeit das Vorhandensein des Gegenstandes, aber nicht so wie wir sagen, dass er nach Möglichkeit sei. Die Thätigkeit verhält sich zur Möglichkeit wie z. B. das Bauende zum Baukünstler, das Erwachte zum Schlafenden, der Sehende zu dem welcher die Augen verschliesst aber sehen kann.* Bewegung und Thätigkeit sind noch zu unterscheiden, jene ist unvollendet, weil ihr Ziel ein anderes als sie selbst, diese ist vollendet, hat ihr Ziel in sich selbst. (7) *Wann ein jedes der Möglichkeit nach und wann nicht, ist zu bestimmen.* Manches ist die Möglichkeit noch nicht an sich selbst, sondern erst nachdem es sich verändert (Erde als Erz Möglichkeit der Bildsäule). Diess veranlasst die Bemerkung, (8) *dass die Thätigkeit früher als die Möglichkeit, und zwar* 1) *dem Begriffe nach, denn dadurch dass es thätig zu sein vermag ist das zuerst Möglichkeit Besitzende möglich. Es muss also Begriff und Erkenntniss der Thätigkeit eher stattfinden,* als Begriff und Erkenntniss der Möglichkeit; 2) *der Zeit nach, weil das der Art nach Dasselbe früher sein muss, nicht das der Zahl nach Dasselbe* (z. B. der Mensch setzt einen andern, also der Zahl nach Verschiedenes, Menschen, also der Art nach dasselbe, voraus, nämlich den ihn zeugenden); *denn durch ein nach Thätigkeit Seiendes wird stets aus dem nach Möglichkeit Seienden ein nach Thätigkeit Seiendes;* 3) *nach der Wesenheit, weil a) das dem Werden nach Spätere das der Form und Wesenheit nach Frühere* (der Knabe setzt den Mann voraus), *weil b) jegliches Gewordene auf ein Prinzip und ein Ziel geht, denn Prinzip ist das Wesswegen und des Zieles wegen ist das Werden. Die Thätigkeit ist das Ziel, ihretwegen nimmt man die Möglichkeit an. Thätigkeit ist That, daher wird auch das Wort Thätigkeit von That* (ἔργον) *gesagt, und zweckt ab* (συντείνει) *auf Wirklichkeit* (πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). *Wesenheit und Form ist Thätigkeit. Eine Thätigkeit setzt, der Zeit nach eine andere voraus bis zu der immer und zuerst bewegenden. Die Thätigkeit ist aber auch vorzüglicher als die Möglichkeit, denn c) das Ewige ist* (es welches) *der Wesenheit nach früher als das Vergängliche. Es ist aber nichts* (was) *nach Möglichkeit ewig. Der Grund ist dieser: Jegliche Möglichkeit bezieht sich auf den Gegensatz — das Mögliche kann sein und nichtsein; was aber nicht zu sein vermag, kann nicht sein; was nicht sein kann, ist vergänglich, entweder schlechthin oder doch in Bezug auf den Theil von welchem das Nichtsein-können ausgesagt wird, und zwar vergänglich nach Ort, oder Quantität oder Qualität, schlechthin vergänglich das was nach Wesenheit. Nichts also von dem Unvergänglichen schlechthin ist nach Möglichkeit ein schlechthin Seiendes* (keine Möglichkeit ist Wesenheit); *wohl aber kann dieses in Bezug auf etwas* (als Qualität etc.) *der Fall sein; eben so auch nichts von dem was aus Nothwendigkeit ist.* (9) *Die Thätigkeit ist besser und ehrenwerther als eine herrliche Möglichkeit,* weil die Möglichkeit auch auf das Entgegengesetzte geht, die Thätigkeit auf eins, auf das Gute oder auf das Schlechte; *weil aber das Schlechte seiner Natur nach später als die Möglichkeit* (denn nur diese nicht die Thätigkeit kann sich zum Gegentheile bestimmen), *so folgt, dass das Schlechte* (Böse, alles Ne-

gative) *ausser den Dingen nicht existirt. Also ist auch nicht in dem was von Anfang und im Ewigen weder Schlechtes, noch Fehl, noch Verderbtes; denn auch das Verderben gehört zum Schlechten.* Auch das Denken ist Thätigkeit und man erkennt dass die Möglichkeit zur Thätigkeit fortführt. Handeln und Denken sind dasselbe, denn auch beim Handeln ist die Thätigkeit der Zahl nach später, als die Möglichkeit. (10) Nochmals wird nun das Sein als Wahres und Falsches wie oben met. *E*, 4. besprochen und daraus geschlossen, dass *man sich über das was etwas ist und nach Thätigkeit, nicht täuschen kann, sondern nur es bemerken oder nicht.* Das Bemerken desselben ist Wahrheit, es findet nur Unwissenheit in Bezug auf dasselbe statt, nicht Falschheit und Betrug. Met. *I.* Der bisherigen Betrachtung über das Seiende schliesst sich nun die Betrachtung über das Eine an. Eins und Vieles (das abstracte Sein von Form und Materie) werden durchgenommen und auf diesen alle übrigen Gegensätze zurückgeführt, welches wir mit Beziehung auf met. *Γ*, 2. übergehen können. Met. *K.* enthält zunächst Recapitulation des bisher Durchgenommenen, namentlich werden die schwierigen Fragen (cf. met. *B*) in Erinnerung gebracht, zum Theil aus den gewonnenen Resultaten beantwortet, zum Theil das Bedürfniss fernerer Untersuchung angeregt. Wichtig für das Folgende sind die sich anschliessenden Untersuchungen über die Bewegung, das Unendliche und die Veränderung. (9) *Es gibt so viele Arten der Bewegung und Veränderung als es Arten des Seienden* (nach den Kategorien) *gibt. Da aber bei jeglichem Geschlecht unterschieden ist das was nach innerer Möglichkeit und das was nach Wirklichkeit, so nenne ich Bewegung die Thätigkeit des nach Möglichkeit Seienden insofern es ein solches.* (Nicht also die Thätigkeit schlechthin, cf. met. *Θ*, 7.). *Bewegung findet aber statt, wenn die Wirklichkeit sie selbst* (nicht als Möglichkeit) *ist, weder früher, noch später. Die Bewegung gehört dem nach Möglichkeit Seienden an, wenn ein nach Wirklichkeit Seiendes thätig ist, entweder es selbst oder ein Anderes, wodurch es beweglich.* Es ist also die Bewegung weder die Möglichkeit selbst noch die Thätigkeit selbst, *sie ist sowohl Thätigkeit als auch nicht Thätigkeit* (der abstracte Gedanke des sich Bezeugen der innern Möglichkeit als das was sie ist, nämlich als Thätigkeit). Die Thätigkeit ist das Bewegende, die Möglichkeit das Bewegliche, beide sind Eins: Bewegung des Wirklichen, wie steil und abschüssig dasselbe ist. (10) Es wird bewiesen, dass das Unendliche nicht etwas Individuelles und keine Wesenheit sei; es ist nur accidentell, nicht Prinzip. Es gibt auch unter den sinnlich Wahrnehmbaren kein Unendliches, welches ein Dieses. (11) Die Veränderung wird auf Bewegung zurückgeführt. Es wird unterschieden: 1) Erzeugung = Veränderung aus dem Nichtsubstrat in das Substrat (das Zugrundeliegende), ist nicht Bewegung (weil das sich Bewegende nicht Nichts sein kann); 2) Vernichtung = Veränderung aus dem Substrat in das Nichtsubstrat, ist nicht Bewegung (weil die Bewegung nicht Nichts zum Ziel haben kann). *Da nun jede Veränderung Bewegung ist, so* (hat nur die dritte Art der Veränderung Wahrheit) *ist allein die Bewegung aus Substrat in Substrat.* (Dieses entspricht dem angegebenen Verhältnisse von Möglichkeit und Thätigkeit, welches Bewegung). (12) Endlich wird gezeigt, dass Bewegung nur beim Quantitativen, Qualitativen und Ort, aber nicht bei einer andern Kategorie stattfinden könne. Met. *A.* Die Untersuchung über die Wesenheiten wird wieder aufgenommen und nun mit Zuziehung der gefundenen Resultate zu Ende geführt. (1) *Wesenheiten sind drei: die sinnlich wahrnehmbare, vergängliche Wesenheit; die sinnlich wahrnehmbare ewige Wesenheit; die unbewegliche ewige We-*

senheit. 1) *Die sinnlich wahrnehmbare vergängliche Wesenheit.* Alle Veränderung geht aus dem Entgegengesetzten oder Mittleren (nämlich durch Beraubung, s. oben; diese Gegensätze der Veränderung werden allgemein angeführt: substantiell — Erzeugung und Vernichtung; quantitativ — Vermehrung und Verminderung; qualitativ — Umwandlung; örtlich — Uebergang, φορά), und es muss ein Zugrundeliegendes geben: die Materie *Die Materie, als die zwiefache Möglichkeit habend* (positiv und negativ), *muss sich nothwendig verändern. Da aber das Seiende doppelt, so muss sich Alles aus dem nach innerer Möglichkeit Seienden in das nach Thätigkeit Seiende verändern. Nicht nur accidentell also trifft es sich, dass aus dem Nichtseienden wird, sondern alles wird auch aus dem Seienden, nämlich aus dem Vermögen nach Seienden, aber der Thätigkeit nach Nichtseienden* (diess ist der Begriff der Materie, cf. met. *H*, 1.). *Drei sind also Ursachen und drei Prinzipe; zwei der Gegensatz, einerseits Begriff und Form, andrerseits Beraubung, das dritte die Materie* (3) Aus dem Früheren (cf. met. *H.*) wird gezeigt, *dass weder die Materie entsteht, noch die Form, sofern beide letzte.* (Es ist der Kreislauf: das der Thätigkeit nach Seiende erzeugt das der Möglichkeit nach Seiende aus sich selbst und dieses aus sich selbst das der Thätigkeit nach Seiende). (4. 5) Die Prinzipe sind nach Analogie, d. h. abstract: Materie, Form, Beraubung, wozu noch die Bewegung kommt (welche wegfällt, insofern nicht von der ersten bewegenden Ursache die Rede ist, sondern die Form oder das Gegentheil im Denkbaren, das der Thätigkeit nach Seiende für das der Möglichkeit nach Seiende im Sinnlich-wahrnehmbaren als Prinzip der Bewegung zu betrachten ist). Elemente sind nur: Materie, Form und Beraubung, weil das Prinzip der (ersten) Bewegung nicht einwohnt (also nicht Element ist), sondern ausserhalb befindlich ist. Prinzipe und Elemente sind aber Ursachen. Es ist aber (nicht abstract) Ursache von Allen die Wesenheit. (6). 2) *Es muss nothwendig eine ewige unbewegliche Wesenheit sein.* Wären alle Wesenheiten vergänglich, so müsste auch Bewegung und Zeit aufhören, welches unmöglich, da das Früher und Später nicht ohne die Zeit ist (das Nachher nach der Zeit ist selbst Zeit). Die Bewegung muss also auch wie die Zeit stetig sein, welches nur die örtliche und zwar die Kreisbewegung ist. Eine solche hervorzubringen ist nicht fähig was nach Möglichkeit ist (denn dieses ist auch des Gegentheils fähig, nur einer dem Begriffe nach nicht stetigen Bewegung), *mithin muss ein Prinzip existiren, dessen Wesenheit Thätigkeit ist*, das folglich ewig und nicht materiell ist. (Das schlechthin Thätige ist gar nicht nach Möglichkeit und nicht materiell, daher auch: zwar bewegend, aber nicht bewegt, wie in dem gedrehten Kreise der Mittelpunkt Alles dreht und eben darum ruht). (7) *Es gibt ein immer Bewegtes in unaufhörlicher Bewegung, diese aber ist Kreisbewegung. Es ist mithin Etwas und welches bewegt. Da aber das Bewegte auch Bewegendes ist, so ist folglich ein mittleres Etwas, welches nichtbewegt bewegt, ewig und Wesenheit und Thätigkeit ist. Es bewegt aber so: das Begehrbare und Erkennbare bewegen als nichtbewegtes, und sind dem Ursprunge nach Dasselbe. Begehrbar nämlich ist das erscheinende Schöne, wollbar das erste seiende Schöne. Wir begehren mehr weil es gut scheint, als dass es gut scheint, weil wir begehren. Prinzip aber ist die Erkenntniss; die Vernunft aber wird von dem Erkennbaren bewegt; erkennbar aber ist an und für sich die zweite Reihe* (das Objective) *und in dieser ist die Wesenheit das erste und in dieser* (in der Wesenheit) *die einfache und nach Thätigkeit seiende. Es ist aber das Eins und das Einfache nicht Dasselbe. Denn das Eins zeigt ein*

Maass an, das Einfache aber es als ein sich wie verhaltendes. Aber auch das Schöne und das durch sich selbst Wählbare ist in derselben Reihe; und es ist das Beste stets oder ihm analog das Erste. Dass aber das Wesswegen unter den Unbewegten, ist offenbar aus der Bestimmung (des Begriffs der Bewegung, cf. *H*, 1.). *Es ist nämlich das Wesswegen für etwas ein solches, welches es theils ist, theils nicht ist. Es bewegt weil es geliebt wird, und bewegt bewegt es das Uebrige. Wenn nun etwas bewegt wird, so trifft sich's, dass es sich auch anders verhält. Wenn daher der erste Uebergang und Thätigkeit es ist, wodurch bewegt wird, so trifft sichs, dass diese sich anders verhalten kann dem Orte nach und nicht der Wesenheit nach. Da aber etwas ist bewegendes, welches selbst unbewegt ist, indem es nach Thätigkeit ist, so trifft sichs nicht, dass dieses jemals anders sich verhalte. Uebergang nämlich ist die erste von den Veränderungen, der erste Uebergang die Kreisbewegung. In dieser aber bewegt jenes* (das unbewegt Bewegende). *Es ist also ein nothwendig Seiendes, und als nothwendig ist es schön, und so Prinzip. Denn das Nothwendige ist so vielfach: das durch Gewalt weil es gegen den Trieb; das ohne was nicht das Gute; das was sich nicht anders sondern einfach verhält. Von einem derartigen Prinzip also hängt der Himmel und die Natur ab. Seine Seligkeit* (διαγωγή) *ist die vollkommenste, deren wir nur kurze Zeit theilhaft; denn so ist jenes immer, uns unmöglich, da auch die Lust Thätigkeit desselben; und daher ist Wachen, Wahrnehmung, Erkenntniss das angenehmste, durch sie Hoffnungen und Erinnerungen. Die Erkenntniss an und für sich bezieht sich auf das Beste an und für sich, und die vorzüglichste auf das vorzüglichste. Sich selbst erkennt die Vernunft nach Theilnahme am Erkennbaren, denn erkennbar wird sie berührend und erkennend. So dass dasselbe Vernunft und Erkennbares* (das Erkennende und das Erkannte, die subjective und die objective Vernunft). *Denn das das Erkennbare und die Wesenheit zu fassen Vermögende ist die Vernunft; es habend ist sie thätig. So dass jenes mehr als dieses, was die Vernunft Göttliches zu haben scheint, und die Anschauung* (θεωρία, die Philosophie, cf. d. Folg.) *das Süsseste und Herrlichste ist. Wunderbar, wenn der Gott sich immer also wohl verhält wie wir zuweilen, noch wunderbarer, wenn wohler. So aber verhält er sich und lebt und ist da. Denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, jener aber ist die Thätigkeit. Thätigkeit an und für sich ist sein herrlichstes und ewiges Leben. Wir sagen aber der Gott sei ewiges herrlichstes Leben; so dass Leben und stetige und ewige Dauer dem Gotte zukommt; denn solches ist Gott. — Dass es also eine ewige sowohl unbewegliche als von den sinnlich Wahrnehmbaren abgetrennte Wesenheit gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist aber auch gezeigt worden, dass eine solche Wesenheit keine Grösse haben könne, sondern theillos und unzertrennbar ist. Denn sie bewegt die unendliche Zeit, nichts Begrenztes aber hat unendliche Kraft. Da aber jegliche Grösse entweder unendlich oder begrenzt, so hätte sie desswegen keine begrenzte Grösse; keine unendliche aber, weil es überhaupt keine unendliche Grösse gibt. Aber auch, dass sie unafficirbar und unveränderlich ist, ist klar, denn die übrigen Bewegungen alle sind später als die örtliche.* (8) Es fragt sich nun, ob nur Eine solche Wesenheit zu setzen sei, oder ob mehre und wie viele. *Das Prinzip und das Erste der Seienden ist unbewegt sowohl an und für sich als in Beziehung auf Accidentelles, bewegend die erste ewige und einige Bewegung. Da aber das Bewegte noth-*

wendig von Etwas bewegt werden, und das erste Bewegende an und für sich unbewegt sein, und die ewige Bewegung vom Ewigen und die einige vom Einen bewegt werden muss, wir aber ausser dem einfachen Gange des All, welchen wir sagen, dass die erste und unbewegte Wesenheit bewege, andere Gänge sehen, die ewigen Gänge der Planeten (denn ewig und stillstandlos ist der im Kreise bewegte Körper, wie in der Physik gezeigt wird); so ist nothwendig, dass auch jeder dieser Gänge von einer an und für sich unbewegten und ewigen Wesenheit bewegt werde. Damit ist Aristoteles 8) zu den *zwar sinnlich wahrnehmbaren aber ewigen Wesenheiten gekommen:* den Gestirnen. *Dass aber Ein Himmel* (Eine Welt) *ist offenbar. Denn wenn mehre Himmel, wie mehre Menschen sind, wären; so würde das Prinzip in Beziehung auf jeglichen der Art nach Eins sein, der Zahl nach viele. Aber was der Zahl nach vieles ist, hat Materie — das erste Was-war-sein hat aber nicht Materie, denn es ist Wirklichkeit. Eins also ist nach Begriff und Zahl das erste bewegende unbewegte Seiende; und das Bewegte also auch immer Ein stetig Einiges. Also ist Ein einiger Himmel.* (9) Die Vernunft wird noch einmal näher in Betracht gezogen; Schwierigkeiten in Bezug auf sie werden überwunden. *Sich selbst erkennt die Vernunft und es ist die Erkenntniss: Erkenntniss der Erkenntniss* (Gedanke des Gedanken). (10) *Alles ist* (im All) *zusammengeordnet zu einem Einigen*, und obschon Alles sich unterscheidet und in sofern auch zu Grunde geht, ist es doch so, dass es sich mit Allem zum Ganzen zusammenschliesst. So *hat die Natur des Ganzen das Gute und das Beste in sich.* Met. *M.* und *N.* werden die Ideen und das Mathematische, welche von Einigen für Wesenheiten ausgegeben worden (cf. met. *H*, 1.) näher betrachtet und dieselben enthalten eine Kritik der pythagor. und platon. Philosophie.

Es geht aus dem Mitgetheilten hervor, dass die Eigenthümlichkeit der aristot. Philosophie namentlich durch die von Aristoteles eingeführten Ausdrücke *δύναμις* (Möglichkeit — innere Möglichkeit), *ἐνέργεια* (Thätigkeit — thätige Wirksamkeit) und *ἐντελέχεια* (Wirklichkeit) bezeichnet ist. Der Sinn der beiden ersten dieser Ausdrücke ist mit hinlänglicher Bestimmtheit von Aristoteles selbst (vergl. noch de an. *B*, 5.) angegeben. Was die *ἐντελέχεια* betrifft, so wird sie häufig mit *ἐνέργεια* gleichbedeutend ausgesagt, auch de an. *B*, 4 (p. 415, b, 14.) definirt als *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος*, so wie de an. *B*, 1 (p. 412, 10.) als *εἶδος*. Auch stimmt hiermit genau überein wenn es met. *Λ*, 8 (p. 1074, 35.) heisst: *das erste Was-war-sein hat nicht Materie, denn es ist ἐντελέχεια*, nämlich reine *ἐντελέχεια*, wie es vorher (z. B. met. *Λ*, 6 p. 1071, b, 20.) als seinem Wesen nach *ἐνέργεια* bezeichnet worden ist. Es ist aber *ἐντελέχεια* mit *ἐνέργεια* nicht schlechthin dasselbe. Das Wort ist gebildet aus *ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον* und bezeichnet somit das Wirkliche, welches nach Aristoteles Selbstzweck ist. Hiernach sind *δύναμις* und *ἐνέργεια*, in denen das Zusichselbstkommen des Wirklichen als in seine Momente auseinandergehalten wird, Seiten der *ἐντελέχεια*, und zwar so, dass in dem Zusichselbstkommen die *δύναμις* als das gegen die *ἐνέργεια* Verschwindende auftritt und mithin da wo (wie im Unbewegt-Bewegenden) nur völlige *ἐνέργεια* ist, mit dieser die *ἐντελέχεια* zusammenfällt, während sonst dem Bewegten (*δύναμις*) und dem Bewegenden (*ἐνέργεια*) beiden zusammen die *ἐντελέχεια* zukommt (cf. met. *K*, 9 fine). Biese (Phil. des Arist. Bd. I. S. 480. Anm.) übersetzt daher *ἐντελέχεια der durch die Formbestimmung entwickelte Zweckbegriff.* — Aus dem Schluss von Met *Λ.* sieht man auf das bestimmteste wie Unrecht diejenigen thun, welche den Arist. als einen Realisten dem Idealisten Platon entgegenstellen.

§. 103. *Physik.*

Die Physik ist als philosophische Wissenschaft die Betrachtung der selbständigen und bewegten Substanzen (Wesenheiten) [1]), und da Aristoteles von diesen auch in der Metaphysik ausgeht um über sie hinaus zu der unbewegt bewegenden selbständigen Substanz fortzuschreiten, so ist die Physik wesentlich schon in der Metaphysik enthalten [2]). In der Physik wird aber von der allen sinnlichen Wesenheiten zu Grunde liegenden Natur ausgegangen. Diese ist Gegenstand der Erkenntniss und zu ihr als solchem kommt man aus der Betrachtung des Natürlichen, wie man aus ihrer Erkenntniss eben so zur Erkenntniss des Natürlichen fortschreitet, weil dieses in Wahrheit selbst die Natur zur Voraussetzung und zum Zweck hat [3]). Die Natur ist aber a) als Ursache Wesswegen zu fassen (als Zweck, Form, Gestalt, Begriff, Thätigkeit); b) als Nothwendigkeit (Naturgesetze — Materie, innere Möglichkeit), und endlich ist c) der innere Zusammenhang dieser scheinbar widersprechenden Bestimmungen der Natur zu begreifen, wie solches bereits in der Metaphysik geschehen ist [4]). Der Grund der Mannigfaltigkeit, Unvollkommenheit und Veränderlichkeit (Vergänglichkeit) in der Natur ist näher in Betrachtung zu ziehen [5]). Weiter hat dem Arist. die Physik die Aufgabe, die einzelnen Erscheinungen auf jene allgemeinen Bestimmungen und ihr Identitätsverhältniss zurückzuführen [6]), namentlich die abstract allgemeinen Bestimmungen: Unendlichkeit, Raum, Zeit, Bewegung, aus dem Wesen der Natur zu erkennen, indem er sie aus demselben ableitet und sie auf dasselbe zurückführt [7]). Endlich schliesst sich hieran ein Nachweis der aufgefundenen Erkenntnisse in den Erfahrungen beim Anblicke der Welt, welcher an allen denjenigen Mängeln leiden muss, an denen die Erfahrungen selbst zur Zeit des Arist. noch litten, und obschon in dieser Nachweisung einerseits eine detaillirte Ausführung der philosophischen Erkenntniss des Aristoteles, andererseits ein Schatz tiefsinniger, durch eifrige und vielseitige Naturbetrachtung unterstützter Bemerkungen enthalten ist,

so hat dieselbe für die Geschichte der Philosophie doch insofern kein Interesse, als sie zur Fortbildung der Philosophie nicht beigetragen[8]).

1) S. pag. 246. und met. *E*, 1. Cf. de coel. *A*, 1. *Γ*, 1. cf. phys. *A*, 2. *Γ*, 1. Die Werke, in denen die Naturphilosophie des Aristoteles enthalten, sind vorzüglich folgende: ***Physica auscultatio*** (*Φυσικὴ ἀκρόασις*), welche von historischen Bemerkungen wie die Metaph. ausgehend den Begriff der Natur, das Unendliche, die Bewegung, Raum, Zeit behandelt; ***de Coelo*** (*περὶ Οὐρανοῦ*), von der Natur des Körpers, von den Elementen, der Erde und den himmlischen Körpern u. s. w.; ***de Generatione et corruptione*** (*περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς*); ***Meteorologica*** (*Μετεωρολογικά*); ***de Mundo*** (*περὶ Κόσμου*), dessen Echtheit bezweifelt wird. Hierzu kommen noch die mehr empirischen Werke: ***de Animalium generatione***, — ***historia***, — ***incessu***, — ***motu***, — ***partibus***, ***de Audibilibus***, ***de Coloribus*** u. s. w.

2) Vergl. namentlich met. *K*. *A*. Die Natur ist die ewige *οὐσία* in ihrer Entäusserung, sie als ausgehend und zurückkehrend zu sich selbst, daher ist sie dämonisch, nicht göttlich; de div. p. s. 2. (p. 462, b, 3.).

3) Der Begriff ist das erste und letzte (vergl. d. vorh. §§.). Phys. *B*, 1 (p. 193, b, 12.). ***Die Natur als Werden ist der Weg zur Natur.***

4) Aristot. phys. *B*, 8. 9. ***Man muss sagen, erstens wie die Natur eine der Ursachen Wesswegen*** (Zweck), ***dann über das Nothwendige, wie es sich in den natürlichen Dingen verhält. Es gibt eine Schwierigkeit: was hindert die Natur nicht wesswegen*** (um eines Zweckes willen) ***zu thun und nicht das was das Bessere? Sondern wie der Zeus*** (der Himmel) ***regnet, nicht damit er das Getreide fördere, sondern aus Nothwendigkeit. Denn das Aufgestiegene*** (der Wasserdampf) ***muss erkalten und das Erkaltete, Wasser geworden, herabfallen. Das Wachsen ist zu diesem Geschehenen ein Accidentelles. Was verhindert nun hiernach, dass sich so nicht auch die Theile in der Natur verhalten, denen das Wesswegen einzuwohnen scheint?*** (d. h. warum könnte nicht auch bei alle dem, was um des Zweckes willen seine eigenthümliche Beschaffenheit zu haben scheint, diess was wir Zweck nennen nur accidentell mit jenem zusammenhängen, was nach blosser Nothwendigkeit ist?) ***Es ist aber unmöglich, dass es sich auf diese Weise verhalte. Denn Alles was von Natur ist, geschieht so entweder immer oder zumeist, was bei dem Zufälligen und Willkührlichen nicht der Fall ist. Wenn also etwas entweder aus Zufall oder Wesswegen zu sein scheint, nicht aber möglich ist, dass dasselbe weder zufällig noch willkührlich ist, so muss es wesswegen sein. Derartiges ist aber von Natur Alles; es ist also das Wesswegen*** (der Zweck) ***in dem was von Natur wird und ist. Ferner worin ein Ziel*** (Zweck, *τέλος*) ***ist, desswegen*** (in Beziehung auf dieses Ziel) ***macht sich*** (*πράττεται*, von der schöpferischen Thätigkeit der Natur in Jeglichem) ***das Vorhergehende und das Folgende geschaffen. Also wie es sich macht, so ist es natürlich, und wie es natürlich ist*** (*πέφυκε*), ***so macht sich Jegliches, wenn nicht etwas hindert Es macht sich aber wesswegen und ist also natürlich wegen Dieses. Wenn z. B. das Haus von den von Natur Werdenden wäre, so würde es so werden, wie es jetzt durch Kunst wird; wenn aber das von Natur Seiende nicht nur durch Natur, sondern auch durch Kunst würde, so würde es eben so*** (durch Kunst) ***werden, wie es von Natur wird. Also wegen eines Anderen wird Anderes. Ueberhaupt vollendet die Kunst theils dasjenige,***

was die Natur nicht vermag zu Stande zu bringen, theils ahmt sie (das Natürliche) *nach. Wenn also das was durch Kunst ist wesswegen ist, so muss offenbar das was von Natur ist, wesswegen sein*; *denn auf gleiche Weise verhält sich gegen einander in denen die durch Kunst sind und in denen die durch Natur das Spätere zu dem Früheren* (um dessentwillen es ist). *Am meisten zeigt sich diess bei den Thieren, welche weder durch Kunst, noch durch Forschung, noch durch Ueberlegung wirken; daher Einige in Zweifel sind, ob Spinnen, Ameisen u. dergl. mit Verstand oder womit sonst arbeiten. Es ist klar, dass die derartige Ursache* (das Wesswegen) *in dem ist was von Natur wird und ist. Und da die Natur doppelt, nämlich einerseits als Materie, andrerseits als Gestalt, diese aber Ziel* (Zweck), *des Zieles wegen aber das Uebrige ist*; *so wäre diese* (die Gestalt) *die Ursache Wesswegen. Fehlerhaftes kommt aber auch in dem vor, was nach Kunst ist; also wird es sich auch in dem treffen, was nach Natur ist. Wenn nun Einiges nach Kunst ist, in welchem das richtige Wesswegen* (d. h. in welchem der Zweck nicht verfehlt ist), *in dem Verfehlten aber das Wesswegen zwar versucht aber nicht erreicht ist; so möchte es sich auf gleiche Weise auch in den natürlichen Dingen verhalten, und die Wunder* (monstra, τέρατα) *sind Verfehlungen jenes des Wesswegen. — Von Natur ist, was von einem Prinzip in ihm stetig bewegt zu einem Ziele kommt, von einem jeglichen* (Prinzip) *aber nicht das mit jeglichem Dasselbige und nicht das Zufällige, immer aber Dasselbige* (nämlich das Ziel ist dasselbe wie das Prinzip, aber nicht alle Ziele sind dieselben), *wenn nicht etwas hindert. Aber das Wesswegen und das was dieses* (des Wesswegen) *wegen mag auch von Zufall werden*, nämlich *accidentell. Denn der Zufall gehört zu den accidentellen Ursachen. Aber wenn Dieses immer oder zumeist geschieht, so ist es nicht accidentell und nicht durch Zufall; in den natürlichen Dingen ist es immer so, wenn nicht etwas hindert. — Die Natur gleicht dem, wenn einer sich selbst heilt.* (Object und Subject fallen in der Kunst auseinander, Form und Materie, in der Natur fallen beide zusammen). (9) *Das was aus Nothwendigkeit, ist es aus Voraussetzung oder schlechthin* (in den natürlichen Dingen)? Gewöhnlich hegt man die Meinung *das was aus Nothwendigkeit sei in der Entstehung*, z. B. ein Gebäude sei so beschaffen, weil die Steine als das schwerste zu unterst, darüber der leichtere Lehm und zu oberst das leichteste, das Holz, liegen müsse. Das Haus ist zwar *nicht ohne dieses*, aber nicht *um dieses willen* so geworden. *Also ist das Nothwendige aus Voraussetzung, nicht aber als Ziel*; *denn das Nothwendige ist in der Materie, das Wesswegen aber in dem Begriff. — Es ist klar, dass das Nothwendige in den natürlichen Dingen das als Materie ausgesprochene ist und die Bewegungen desselben. Und beide Ursachen* (Zweck und Nothwendigkeit) *sind von dem Natürlichen auszusagen, mehr aber das Wesswegen* (der Zweck ist die höhere Ursache), *denn dieses ist Ursache des Stoffs* (also der Nothwendigkeit), *nicht aber ist der Stoff Ursache des Zwecks; und der Zweck ist das Wesswegen, und das Prinzip ist von der Bestimmung und dem Begriff.* — Ueber den Unterschied der Werke der Kunst von denen der Natur cf. met. *K*, 7. phys. *B*, 1. (das Natürliche hat den Ursprung der Bewegung in sich selbst, in der Kunst fällt der Ursprung der Bewegung nicht in das Kunstwerk selbst, sondern in ein Anderes, in den Künstler), über deren Uebereinstimmung de gen. an. *Δ*, 2 (p. 767, 16.): *Alles nach Kunst oder Natur Werdende ist durch einen Begriff* (Grund, λόγῳ). — Vergl. noch zum Obigen de coelo *A*, 4 fine: *Der Gott und die Natur machen nichts vergeblich.* Pol. *A*, 2 (p. 1252, b, 32.): *Die Natur aber ist der Zweck*;

denn wie Jegliches ist nach vollendetem Werden, diess sagen wir sei die Natur eines Jeglichen; ib. (p. 1253, 9.), ib. *Δ*, 8 (p. 1256, b, 21.).— Natur als Materie und Form: phys. *B*, 1 (p. 193, 28 ss.), als Wesswegen: de an. *Γ*, 12 (p. 434, 31.).— Ueber das Wunder (τέρας): de gen. an. *Δ*, 4.

5) Derselbe ist schon in der Metaphysik in Betracht gezogen worden; Vergl. auch Anm. 4. Die Natur hat zu Ursachen und Prinzipen: a) die Form, b) die Materie, c) die Beraubung (met. *Λ*, 2 fine). Die letzte ist das Prinzip der Vielheit und Mannigfaltigkeit, weil sie der Grund der Unvollkommenheit in der Natur ist. Viel ist das Unvollkommene, Eines das Treffliche. Wie in der Kunst, so wird in der Natur dieses immer erstrebt (den Zweck zu erreichen, der in ihr selbst als Begriff liegt, cf. oben de an. *B*, 4.); aber es gelingt nur selten und zuletzt. Cf. Probl. *K*, 38.). Entstehen und Vergehen sind es, darin sich die Unvollkommenheit der Erscheinung darstellt (cf. met. *K*, 11.; u. Anm 7.); und da der Zweck in der Natur nicht der erreichte, sondern der erreichtwerdende und immer erstrebte ist, so geschieht Einiges nebenbei, welches das ist, was wir Zufall nennen. (Cf. phys. *B*, 5. 1b. 6. wird Zufall und Ungefähr τὸ ἀπὸ τύχης — τὸ αὐτόματον, näher unterschieden).

6) Die empirische Weise des Aristoteles bringt es mit sich, dass er in seiner ganzen Untersuchung fortwährend von der Betrachtung einzelner Erscheinungen ausgeht; sie bilden die Grundlage zu seinen speculativen Gedanken. Vorherrschend sind die empir. Beobachtungen in denjenigen Werken, welche naturgeschichtlichen Inhalts sind.

7) Das Unendliche ist als solches (abstract genommen) nicht erkennbar (anal. post. *A*, 19.); es ist das nur nach Möglichkeit nicht aber nach Thätigkeit Seiende, also die blosse Materie. Cf. phys. *Γ*, 4—7. Die Erkenntniss geht ja auf den Begriff und so erfasst sie das nach Möglichkeit Seiende als das was es ist, als Thätigkeit (Form). Vergl. oben met. *K*, 10. Wie nun Bewegung, Grösse und Zeitlichkeit die Eigenthümlichkeiten der Materie als solcher sind, so sind sie auch unendlich; *das Unendliche aber ist nicht Dasselbe in Bewegung, Grösse und Zeit als eine Einige Natur, sondern das Spätere wird nach dem Früheren ausgesagt; wie Bewegung* (ausgesagt wird) *weil früher die Grösse, in Bezug auf welche bewegt, oder verändert oder vermehrt wird, die Zeit aber wegen der Bewegung* (phys. *Γ*, 7. p. 207, b, 21. met. *K*, 10 fine; cf. phys. *Δ*, 12. p. 220, b, 24.). Nichts Natürliches ist daher unendlich (met. l. c.); *die Natur flieht das Unendliche, denn dieses ist unvollendet* (de gen. an. *A*, 1. p. 715, b, 14.). Das Unendliche ist aber nicht eine Grösse, auch nicht eine Zahl, folglich nicht theilbar, und nicht selbständig, keine Wesenheit und also accidentell (met. l. c.). Aristoteles zeigt nun vom Raume (Ort, τόπος), dass er kein Körper, auch nicht die Gegend (χώρα) eines bestimmten Körpers (die Grenze, welche ihm angehört, gehört eben so sehr dem begrenzten Körper an, als dem begrenzenden, ist also nicht etwas für sich), ferner auch nicht unkörperlich (weil er Grösse hat), also kein Element, nicht Materie, nicht Begriff, nicht Zweck und doch Etwas. Phys. *Δ*, 1. 2. Ibid. 4. (p. 212, 2.): *Wenn also der Raum nichts von den dreien ist, weder die Form, noch die Materie, noch ein Zwischenraum der stets ein Anderes ist gegen den des den Uebergang bildenden Dinges; so muss nothwendig der Raum das vierte sein: die Grenze des umgrenzenden Körpers. Der umgrenzte Körper nämlich ist das nach Ortsveränderung* (φορά) *Bewegliche. Es scheint aber etwas Grosses und schwer zu Fassendes der Raum zu sein wegen des Nebenbeierscheinens der Materie und der Gestalt und desswegen weil*

in dem Ruhenden, dem Umgrenzenden, der Uebergang des Bewegten geschieht; denn es scheint sich ein mitten inneliegender Abstand darzubieten der etwas Anderes gegen die bewegten Grössen ist. Der Raum ist die abstracte Möglichkeit der Bewegung, welche eben weil sie abstract ist, nicht das Sein der Wesenheit hat. Daher sagt Aristoteles (l. c. p. 211, 12.): *Man würde nach dem Raume nicht suchen, wenn es nicht räumliche Bewegung gäbe.* Da der Raum nur die Möglichkeit der Bewegung ist, so ist er nicht diese selbst; (l. c. p. 212, 20.): *so dass des Umgrenzenden erste unbewegliche Grenze — der Raum ist.* Was mithin in einem es Umfassenden ist, das ist im Raume, und der allumfassende, selbst kein Anderes ihn umfassendes ausser sich habende Himmel enthält den Raum, ist aber nicht selbst der Raum noch im Raume. Phys. *Δ*, 5. Wie Aristoteles den Raum erkannt hat, so ist das Leere schon schlechthin negirt und phys. *Δ*, 6—9. werden die herrschenden Vorstellungen über dasselbe widerlegt. Statt die Bewegung zu erklären hebt es dieselbe vielmehr, weil es seinem Begriffe nach unveränderlich, starr, auf. — Phys. *Δ*, 10—14. wird nun von der Zeit gehandelt. (10) *Bei äusserlicher Betrachtung (διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων) kann man zweifeln, ob die Zeit zu den Seienden gehört oder zu den Nichtseienden und dann welche Natur sie habe. Dass sie nun entweder schlechthin nicht ist, oder kaum und schwach, könnte man aus Folgendem vermuthen. Nämlich theils ist sie gewesen und ist nicht, theils wird sie sein und ist noch nicht. Aus diesen aber besteht sowohl die unendliche, als die immer festgehaltene Zeit. Das aus Nichtseiendem Bestehende scheint aber unmöglich an der Wesenheit theilhaben zu können. Ueberdiess von allem Theilbaren, wenn es ist, müssen sofern es ist entweder alle oder einige Theile sein; von der Zeit aber, indem sie theilbar ist, ist Einiges gewesen, Anderes wird sein, nichts aber ist. Das Jetzt aber ist nicht Theil; denn der Theil misst und das Ganze muss aus den Theilen bestehen; die Zeit aber scheint nicht aus den Jetzt zu bestehen. Ferner ist nicht leicht zu sehen ob das Jetzt, welches das Vergangene und das Zukünftige zu scheiden scheint, als Eins und dasselbe immer bleibt oder als anderes und anderes. Denn wenn immer anderes und anderes — —. Bewegung und Veränderung ist die Zeit nicht, weil sie gleich überall und bei Allem, auch nicht schneller und langsamer.* (11) *Aber auch nicht ohne Veränderung ist sie, — da sie nun nicht Bewegung ist, so muss sie etwas an der Bewegung* (in Beziehung auf dieselbe) *sein — da aber das Bewegte sich von etwas zu etwas bewegt, und alle Grösse stetig ist* (welches schon aus dem Mangel des Leeren folgt, cf. phys. *E*, 3. p. 227, 11.), *so folgt die Bewegung der Grösse; denn weil die Grösse stetig ist, ist auch die Bewegung stetig, wegen der Bewegung aber auch die Zeit; denn wie die Bewegung, so scheint auch die Zeit immer geworden zu sein; das Früher und Später ist zuerst im Ort, hier aber durch Stellung; da aber in der Grösse das Früher und Später ist, so muss es auch in der Bewegung sein — denn diess ist die Zeit: Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später. — Da aber die Zahl doppelt ist, denn wir nennen Zahl sowohl das Gezählte als das Zählbare und das womit wir zählen; so ist die Zahl das Gezähltwerdende, die Seele aber das, womit wir zählen — denn wenn wir im Denken dieselben bleiben oder die Veränderung nicht bemerken, so scheint uns die Zeit nicht geworden zu sein.* (Wenn sich nichts ändert, haben wir lange Weile). (12) *Mit der Zeit messen wir die Bewegung, mit der Bewegung aber die Zeit* (Uhren). — *Wenn die Zeit an sich ein Maass der Bewegung ist, für das Uebrige aber accidentell* (alles ist zeitlich sofern es bewegt ist); *so ist offenbar, dass für alle die,*

deren Sein sie misst, das Sein im Ruhen und Bewegtwerden sein wird. — Das immer Seiende, wiefern es immer Seiendes, ist nicht in der Zeit, denn es wird nicht von der Zeit umfasst, und sein Sein wird von der Zeit nicht gemessen. Die Zeit selbst ist aber immer, wie aus dem Begriffe des Jetzt sich ergibt, die Zeit wird nicht ohne das Jetzt erkannt. Cf. phys. *Θ*, 1. — Schon in der Metaph. ist wiederholt von der Bewegung die Rede gewesen. So wird met. *K*, 9. p. 1065, b, 16. *die Bewegung* bestimmt als *die Thätigkeit dessen was nach Möglichkeit ist, insofern es ein solches ist.* Hierin ist enthalten, dass nur so lange etwas als bewegtes betrachtet werde, als es nach seinem der-Möglichkeit-nach-Sein genommen wird; so wie man es begreift als Seiendes nach Thätigkeit, ist dasselbe nicht ein Bewegtes, sondern ein Vollendetes, zu seinem Ziel und Zweck Gekommenes. Daher unterscheidet auch Aristoteles met. *Θ*, 6. ausdrücklich zwischen Bewegung und Thätigkeit, indem bei jener das Ziel stets ausser sie falle, sie daher immer unvollendet ist, während in der Thätigkeit (*ἐνέργεια*) Vollendung ist (cf. de an. *B*, 5, p. 417, 16.). Weder das nur nach Möglichkeit Seiende (Materie als solche), noch das nur nach Thätigkeit Seiende (Form als solche) hat Bewegung, sondern was nach beiden, also das Wirkliche (met. *K*, 9.). Wegen des Zusammenhangs der Bewegung mit dem Sein der Dinge muss es zunächst eben so viele Arten der Bewegung geben, als es Kategorien des Seins gibt (met. *K*, 9). Weiter wird nun gezeigt, dass Bewegung stets *von einem Zugrundeliegenden in ein Zugrundeliegendes* stattfinden müsse (met. *K*, 11 fine, cf. phys. *E*, 1. 2.), worin die Widerlegung der blossen Erzeugung und Vernichtung enthalten ist. Met. *K*, 12. werden nun die Arten der Bewegung nach den Kategorien zurückgeführt auf drei, nämlich denen welche der Quantität, Qualität und dem Orte entsprechen (cf. de an. *A*, 3.). Es wird gezeigt, dass die anderen Kategorien keine Bewegung haben können. *Ruhe ist der Bewegung entgegengesetzt, ist also Beraubung dessen, welches für Bewegung empfänglich wäre;* met. *K*, 12. p. 1068, b, 24. In der gegebenen Erklärung ist auch enthalten, dass die Bewegung stetig (phys. *Γ*, 1. 4. *Δ*, 11.) sein müsse, aber nicht unendlich sein könne. Met. *B*, 4. p. 999, b, 10.: *Unendlich ist keine Bewegung, sondern jede hat ein Ziel* (diess Ziel aber fällt ausser sie, darum ist sie demnach *ἀτελής*, cf. met. *Θ*, 6. p. 1048, b, 30. met. *K*, 9. p. 1066, 21.). Die drei Arten der Bewegung reduciren sich wieder auf Eine, nämlich die örtliche (*φορά*), da sowohl die qualitative auf Verdichtung und Verdünnung, Vermischung und Entmischung, als die quantitative auf Vergrösserung und Verkleinerung und damit auf örtliche Bewegung sich zurückführen lassen. Cf. phys. *Θ*, 7. 9. de gen. et corr. *B*, 9. Da ferner die Bewegung stetig, stets unvollendet und doch nicht unendlich sein muss, so kann die Urbewegung, auf welche sich alle übrigen zurückführen, keine andere als die Kreisbewegung sein. Cf. phys. *Z*, 10. *Θ*, 8. 9. met. *Λ*, 6. 7. (p. 1072, 21.). Die Zurückführung dieser Bewegung und damit aller Bewegung auf das unbewegt Bewegende ist in der Metaphysik geschehen.

8) Hierher gehört als das Wichtigste, dass Aristoteles für das, was die ewige Kreisbewegung hat, die alterthümliche Vorstellung des Aethers (*ἀεὶ θεῖν*) gibt, welcher nicht schwer, nicht leicht, unvergänglich, unerzeugt, nicht abnehmend, nicht zunehmend, veränderungslos, verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser (de coelo *A*, 3.). Die Elemente entstehen nicht aus Einem Körper, sondern aus einander (de coelo *Γ*, 6). Eine Ableitung der vier Elemente wird unternommen (de coelo *Δ*, 1—5), und ihre Beziehungen gegen einander werden hervorgehoben, durch welche sie sinnlich wahrnehmbar werden (de gen. et corr. *B*, 2—4.).

§. 104. *Fortsetzung.*

An die Physik schliesst sich als wichtigster und interessantester Theil derselben die Betrachtung der Seele an[1]). Der Mensch steht mit der Aussenwelt zunächst durch Sinneswahrnehmung, αἴσθησις (Empfindung) in Verbindung. Die Sinneswahrnehmung ist auf das Einzelne gerichtet, welches dem es Wahrnehmenden selbst ein Aeusserliches ist. Das Denken geht dagegen auf das Allgemeine, das der Seele selbst innerlich ist. So ist die Sinneswahrnehmung unfrei, das Denken frei. Die Sinneswahrnehmung und das Sinnlichwahrnehmbare sind in der thätigen Wirklichkeit (ἐνέργεια) untrennbar Eins, (dem Sein nach unterschieden, jene subjectiv, dieses objectiv); der innern Möglichkeit (δύναμις) nach sind sie geschieden. Die einzelnen Sinne finden ihren gemeinsamen Mittelpunkt im Gemeinsinne. Die Einbildungskraft (φαντασία) ist nicht ohne Sinneswahrnehmung, aber sie ist von uns selbst abhängig und aus ihr entspringt die Erinnerung (μνήμη), in der sich die empfindende Seele nicht wie in der Sinneswahrnehmung auf das Gegenwärtige, sondern auf das Vergangene bezieht. Die Thätigkeit der Seele gestaltet sich zur selbstbewussten Thätigkeit des Geistes als Vernunft oder Geist (νοῦς), welcher Nachdenken (διάνοια) und Unterscheidung von wahr und falsch (ὑπόληψις) ist. Da in den sinnlich wahrnehmbaren einzelnen Dingen das Allgemeine zum Dasein kommt, so hat der Geist (als νοῦς παθητικός) ein Verhältniss zur Sinneswahrnehmung, indem er dasselbe, was die Sinneswahrnehmung in seiner einzelnen und vergänglichen Form erfasst, in der ewigen und unvergänglichen Form begreift, die in jenen Einzelformen enthalten ist, weil der Geist denkend selbst das Allgemeine ist. Das Einzelne und dessen Wahrnehmung ist Bedingung des Denkens; denn im Einzelnen fassen wir zugleich seinen Inhalt, das Allgemeine, auf, über welches der Geist denkend zum Bewusstsein kommt und damit zum Bewusstsein von sich selbst. Hiermit ist der nothwendige Zusammenhang zwischen Leib und Seele ausgesprochen (er ist derselbe wie der zwischen Möglich-

keit und Wirklichkeit); aber auch diess, dass dieselbe Vernunft in der gegenständlichen Welt, wie in dem denkenden Geiste ist. Indem der Geist das Denkbare (in den Gegenständen) denkt, denkt er sich selbst. Die verschiedenen Seelenstufen, welche unterschieden worden, stehen gegen einander im Verhältnisse der Entwickelung, indem dasselbe auf den höheren Seelenstufen zur thätigen Wirklichkeit kommt, was in den niedern der Möglichkeit nach ist. Der nur empfängliche (erfahrende, παθητικός) und endliche (φθαρτὸς νοῦς) Geist kommt zum Selbstbewusstsein und wird so der selbstschöpferische (ποιητικός); das Gedachte ist nicht mehr äusserlich, gegenständlich, sondern ist das eigene Innerliche des Geistes. So erzeugt der Geist denkend die wahre Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist, bezieht sich in seiner Thätigkeit auf sich selbst und ist somit ewig und unvergänglich. In dieser höchsten Vollkommenheit ist der Geist Gott, und der Mensch, jenes Geistes theilhaftig, hat theil am göttlichen Wesen. Die selbstthätige Vernunft ist das Göttliche im Menschen. Gott hat als Sichselbstzweck die Welt geschaffen, die geistige wie die sinnliche, und der Mensch, welcher denkend das Denken begreift, ist es, dem Gott vom Göttlichen mitgetheilt, also dass er die Wissenschaft des Wahren, Guten und Schönen erfasst, indem er Alles durch und in Gott begreift [2]).

1) Da die Seele die Thätigkeit des Körpers ist, dieser die Möglichkeit der Seele; so gehört dem Aristoteles die Betrachtung der Seele zur Physik. Cf. met. *E*, 1. p. 1026, 5. Diese Betrachtung geht über in die Metaphysik, wie die Seele in den selbstbewussten Geist.

2) Den Beleg zu dem Vorgetragenen gibt die Schrift über die Seele. De anima *A.* (1) wird auf Werth und Inhalt so wie auf die besondern Schwierigkeiten des Inhalts dieser Schrift im Voraus aufmerksam gemacht. *Die Zustände* (Affectionen) *der Seele sind untrennbar von dem natürlichen Stoffe der lebenden Wesen.* (2—5) Die Ansichten der Früheren über die Seele werden durchgegangen und ihre Widersprüche und Unzulässigkeiten nachgewiesen. *De an. B.* (1) *Die Seele ist erste Wirklichkeit eines natürlichen der Möglichkeit nach Leben habenden Körpers — eine Wesenheit nach dem Begriffe. Der Körper ist das was der Möglichkeit nach ist. Die Seele ist also von dem Körper nicht trennbar.* (2) Dasselbe wird noch auf andere Weise gezeigt. Es wird bemerkt, dass in der Seele: *a) Ernährkraft, b) Sinnenwahrnehmung, c) Denkkraft und d) Bewegung enthalten sind.* Es fragt sich ob diese Theile der Seele oder verschiedne Seelen sind; *es scheint Denken und Erkenntnisskraft eine andere Gattung der Seele zu sein, welche allein getrennt werden kann,*

wie das Ewige von dem Vergänglichen. Die übrigen Theile der Seele aber sind offenbar nicht getrennt (selbständig). (3) Einige von den angegebenen Theilen oder Arten der Seele kommen einigen Lebenden zu, andere andern. *Welchen von den Vergänglichen Verstand* (λογισμός) *zukommt, denen kommen auch die andern alle zu; welchen aber jede von diesen zukommt, denen nicht allen Verstand. Was den erkennenden Geist* (νοῦς θεωρητικός) *betrifft, so ist sein Begriff ein anderer.* (4) *a) Die ernährende Seele ist die erste und allgemeinste Möglichkeit der Seele, nach welcher Allen das Leben zukommt, deren Werke Zeugen und Nahrungnehmen. Denn das natürlichste Werk der Lebendigen ist ein Anderes gleich ihm selbst zu machen, damit sie an dem Ewigen und Göttlichen theilhaben so weit sie vermögen; denn Alles strebt hiernach und thut desswegen was es von Natur thut. Das Wesswegen ist doppelt, theils wesswegen* (Zweck), *theils wodurch* (Prinzip). *Da es nun* (das Lebendige) *nicht theilzunehmen vermag am Ewigen und Göttlichen auf stetige Weise, weil keins der Vergänglichen Dasselbe und Eins nach Zahl zu sein vermag, nimmt Jegliches so weit es vermag theil, eines mehr, anderes weniger; und bleibt nicht es selbst, sondern gleich ihm selbst* (in den Nachkommen), *nicht Eins nach Zahl, aber Eins nach Begriff. Es ist aber die Seele Ursache und Prinzip des Körpers* und ebenso als *Zweck* (also das Wesswegen als wesswegen und als wodurch). *— Es ist also dieser Anfang der Seele* (die ernährende und zeugende Seele) *Möglichkeit, im Stande das ihn Habende, wodurch es ein solches, zu erhalten; die Nahrung aber bereitet das Thätigsein. Daher kann sie ohne Nahrung nicht sein. — Da recht ist Alles von dem Zwecke zu nennen, Zweck aber das Zeugen eines ihm selbst Gleichen; so wäre die erste Seele die ihm selbst Gleiches erzeugende.* (5) *b)* Die sinnlich wahrnehmende Seele. *Die Sinnenwahrnehmung beruht in dem Bewegtwerden und Afficirtwerden. Das Sinnlichwahrnehmende* (αἰσθητικόν, was fähig ist sinnlich wahrzunehmen) *ist nicht nach Thätigkeit, sondern nur nach Möglichkeit. Der Sinn wird doppelt gesagt, theils wie er nach Möglichkeit* (z. B. beim Schlafenden das Sehen), *theils wie er nach Thätigkeit. Der Sinn* (Empfindung) *nach Thätigkeit bezieht sich auf das Einzelne, die Wissenschaft auf das Allgemeine* (τὰ καθόλου); *dieses aber ist gewissermaassen in der Seele selbst. Darum zu Denken steht bei einem, wann er will, sinnlich wahrzunehmen aber nicht; denn es ist nothwendig, dass das Sinnlichwahrnehmbare* (αἰσθητόν) *da sei. Gleichermaassen verhält es sich auch in den Wissenschaften von dem Sinnlichwahrnehmbaren und aus derselben Ursache, weil das Sinnlichwahrnehmbare zu dem nach Einzelheit und äusserlich Seienden gehört. — Das Sinnlichwahrnehmende ist nach Möglichkeit ein solches, wie das Sinnlichwahrnehmbare nach Thätigkeit. Es wird* (jenes) *afficirt als ein* (diesem) *nicht gleich seiendes, afficirt aber wird es gleich und ist gleich jenem.* (6) Das Sinnlichwahrnehmbare ist a) das an und für sich jedem Sinn Eigenthümliche; b) das an und für sich allen Sinnen Gemeinschaftliche (Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung); c) das accidentell Sinnlichwahrnehmbare (z. B. das Weisse am Sohn des Diares). Es wird nun (7—12) über die einzelnen 5 Sinne gesprochen und bei allen ein Mittleres nachgewiesen, welches nur der Möglichkeit nach ist, so lange die Sinnenwahrnehmung nicht stattfindet, aber nach Thätigkeit ist, sobald diese stattfindet. *Im Allgemeinen: Der Sinn ist das, was die sinnlichwahrnehmbaren Formen ohne den Stoff aufnimmt.* (Also die Sinneswahrnehmungen selbst sind nichts Anderes als das Sinnlichwahrnehmbare nach Thätigkeit. S. d. Folg.). De an. *Γ.* (1) Es gibt keinen Sinn ausser den fünfen. *Für das Gemeinsame aber haben wir einen*

gemeinsamen Sinn (Gemeinsinn), *der nicht accidentell.* (2) Die Sinneswahrnehmungen sind nicht schlechthin einfach; es gehört zu ihnen, dass einerseits der Sinnlichwahrnehmende (welcher auch nur nach Möglichkeit sein kann) nach Thätigkeit sei, andrerseits, dass auch das Sinnlichwahrnehmbare (welches auch nur nach Möglichkeit sein kann) nach Thätigkeit sei (z. B. das Hören ist nicht ohne das Tönen). *Jeder Sinn ist daher ein gewisses Verhältniss; und das Uebermässige bringt Schmerz oder Verderben. Da wir nun jedes Sinnlichwahrnehmbare von jedem andern* (durch einen andern Sinn Wahrnehmbaren) *unterscheiden; so müssen wir womit wahrnehmen, dass es sich unterscheidet, und zwar nothwendig durch einen Sinn, weil es Sinnlichwahrnehmbares. Es ist so Eins, welches sowohl erkennt als wahrnimmt.* (3) c) Die denkende Seele. Es wird gezeigt, dass Sinnenwahrnehmung und vernünftiges Erkennen nicht dasselbe sind (wie man früher angenommen), weil *an jenem alle, an diesem nur wenige lebende Wesen theilhaben.* Auch das Denken ist nicht dasselbe wie die Sinnenwahrnehmung; denn diese auf das Besondere gerichtet ist immer wahr, das Denken dagegen richtig und unrichtig, und auch nur da, wo Erkenntniss ist, stattfindend. Verschieden von Sinnenwahrnehmung und Erkenntniss ist die Einbildung. Sie findet nicht ohne Sinnenwahrnehmung statt, so wie es ohne sie nicht Fürwahrhalten (ὑπόληψις) gibt. Unterschiede des Fürwahrhaltens sind: *Wissenschaft und Meinung und Gedanke* (φρόνησις) *und die Gegentheile von diesen. Was das Denken betrifft, so muss, da es ein anderes als das Sinnlichwahrnehmen, von diesem aber ein Theil Einbildung* (φαντασία), *der andere Fürwahrhalten zu sein scheint, erst über die Einbildung, dann über das andere gesprochen werden.* Die Einbildung ist nicht Sinn, nicht Wissenschaft oder Vernunft, auch nicht Meinung, sondern *Bewegung von der nach Thätigkeit werdenden Sinnenwahrnehmung.* (4) *Ueber den Theil der Seele, durch welchen die Seele erkennt und denkt, er mag nun abgesondert sein, oder nicht der Grösse nach sondern dem Verstande nach abgesondert sein* (nicht mechanisch ein anderer, sondern als solcher nur zu abstrahiren), *muss untersucht werden, wodurch er sich unterscheide und wie das Denken geschehe. Wenn das Denken wie das Sinnlichwahrnehmen ist, so wäre es ein Afficirtwerden* (πάσχειν τι) *von dem Denkbaren oder etwas anderem derartigen. Also muss es unafficirlich* (ἀπαθές) *sein, empfänglich aber der Form und der Möglichkeit nach ein derartiges aber nicht dieses, und es muss sich der Gedanke ähnlich zum Denkbaren verhalten, wie die Sinnenwahrnehmung zum Sinnlichen. Es muss, da es Alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, damit es bewältige, das ist: damit es erkenne; denn Nebeneinandererscheinendes wehrt* (eines das andere als) *das Fremdartige ab und schliesst* (es von sich) *aus; so dass, damit es möglich, keine andere Natur desselben als diese sein kann* (Es kann nicht Anderes als solches in sich aufnehmen, — daher ist nichts ein Anderes gegen es — es zeigt sich im Denken Alles auf, als das was es ist: Gedanke). *Der sogenannte Verstand* (Gesammtheit der Gedanken) *der Seele also (ich nenne aber Verstand womit die Seele nachdenkt und unterscheidet), ist vor dem Denken nichts von den Seienden nach thätiger Wirklichkeit. Daher ist auch nicht wahr, dass er dem Körper beigemischt sei. — Richtig hat man gesagt die Seele sei der Ort der Formen* (τόπος εἰδῶν), *nur nicht die ganze sondern die denkende, und die Formen sind nicht nach thätiger Wirklichkeit, sondern nach Möglichkeit. Dass aber die Apathie* (das Nichtaufgefasstwerden) *des Sinnlichen und des Denkbaren nicht ähnlich ist,* geht daraus hervor, dass die Sinne nach einer zu grossen Affection das Geringere nicht wahrzunehmen vermögen; *dass dagegen der Verstand, wenn er etwas sehr Denkbares gedacht, nicht weniger das*

Geringere denkt (erkennt), *sondern noch mehr. Das Sinnlichwahrnehmbare ist nämlich nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt* (unkörperlich). *Wenn er aber so jegliches geworden, wie der nach Thätigkeit Seiende wissend genannt wird* (*diess aber geschieht, wenn es durch sich selbst thätig zu sein vermag*); *so ist er zwar auf ähnliche Weise auch dann gewissermaassen der Möglichkeit nach, nicht jedoch auf ähnliche Weise wie vor dem Lernen und Finden; und er selbst kann sich selbst dann denken* (erkennen). — *Man kann in Zweifel sein, wenn der Verstand einfach und affectlos ist und mit nichts irgend Gemeinschaft hat, wie Anaxagoras sagt, wie er denken wird, wenn das Denken ein Afficirtwerden ist. Denn es ist irgend wie etwas beiden* (dem Denkenden und dem Gedachten) *Gemeinschaftliches, das eine scheint zu afficiren* (ποιεῖν), *das andere afficirt zu werden* (πάσχειν). *Ferner ob auch er selbst denkbar ist. Denn entweder wird der Verstand den übrigen Dingen einwohnen, wenn er selbst nicht nach etwas anderem denkbar ist, das Denkbare aber Ein Etwas der Form nach ist; oder er wird etwas beigemischt haben, was ihn so wie das Uebrige denkbar macht; oder das Afficirtwerden ist in Bezug auf etwas Gemeinschaftliches. Vorhin ist unterschieden worden, dass der Verstand* (die Vernunft — der Geist) *das Denkbare irgend wie der innern Möglichkeit nach ist, aber nichts der Wirklichkeit* (ἐντελεχείᾳ) *nach, bevor er denkt* (erkennt). *So muss es sein, wie bei einer Schreibtafel, auf welcher nichts wirklich Geschriebenes ist. — Der Verstand ist denkbar, wie die denkbaren Dinge. Denn bei den Stofflosen ist das Denken und das Gedachte dasselbe; denn das speculative Wissen und das also Gewusste sind dasselbe. Aber die Ursache des nicht immer Denkens ist zu suchen. In den materiellen Dingen ist der innern Möglichkeit nach jegliches ein Denkbares, so dass jenen der Verstand einwohnt* (*denn stofflos ist der Verstand* — Gedanke — *innere Möglichkeit Derartiger*), *diesem aber das Denkbare einwohnt.* (5) Wie alle Natur a) nach Möglichkeit als Materie und b) nach Thätigkeit als bewirkende Form ist, so muss es sich auch mit der Seele verhalten, *und es gibt a) eine Vernunft* (Geist, νοῦς) *welche alles wird, und b) eine Vernunft welche alles thut* (*schafft*, ποιεῖν). — *Und diese Vernunft ist selbstständig und unafficirlich und unvermischt seinem Wesen nach nach Thätigkeit seiend. — Dasselbe aber ist die Wissenschaft nach Thätigkeit mit dem Gegenstande* (was vernünftig ist, ist wirklich), *die nach Möglichkeit aber ist der Zeit nach früher in dem Einen; überhaupt aber nicht der Zeit nach* (die Dinge sind früher als Gedanken Gottes, aber überhaupt als solche gar nicht zeitlich), *sondern nicht denkt er bald und denkt bald nicht. Selbständig für sich ist es allein, das was ist, und diess allein als unsterbliches und ewiges.* (6) *Die Erkenntniss nun der Untheilbaren gehört zu dem, in Bezug auf welches es keine Unwahrheit gibt; worin aber Unwahres und Wahres, da ist Zusammensetzung schon Gedachter als solcher die Eins wären. — Das Unwahre ist stets in der Zusammensetzung.* — (8) *Jetzt das über die Seele Gesagte zusammenfassend, wollen wir nochmals sagen, dass die Seele alles Seiende ist. Denn das Seiende ist entweder sinnlichwahrnehmbar oder erkennbar. Es ist aber gewissermaassen das Wissen das Wissbare und die Sinnenwahrnehmung das Sinnlichwahrnehmbare. Es wird nun das Wissen und die Wissenschaft in die Gegenstände gespalten, die welche der Möglichkeit nach ist in die der innern Möglichkeit nach* (seienden Gegenstände), *aber welche der Wirklichkeit nach ist in die der Wirklichkeit nach. Das Sinnliche und Wissliche der Seele ist der innern Möglichkeit nach Dasselbe, eben so das Wissbare und das Sinnlichwahrnehmbare. Nothwendig*

sind sie selbst oder die Formen (der Dinge in der Seele). *Sie selbst aber nicht, denn nicht ist der Stein in der Seele, sondern die Form; so dass die Seele wie die Hand ist. Nämlich die Hand ist das Instrument der Instrumente, und der Verstand* (Geist) *die Form der Formen, die Empfindung* (αἴσθησις) *die Form der Sinnlichwahrnehmbaren. Da aber kein Ding ist abgetrennt ausser den sinnlichwahrnehmbaren Grössen, so sind die Begriffe* (τὰ νοητά — Gedanken) *in den sinnlichen Formen, sowohl die abstracten* (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), *als die welche der sinnlichen Dinge Verhältnisse und Zustände ausdrücken. Und desswegen möchte der nichts Sinnlichwahrnehmende auch nichts lernen oder einsehen; und wenn einer Betrachtung anstellt* (θεωρῇ), *so muss er zugleich irgend eine Vorstellung* (φάντασμα) *betrachten; denn die Vorstellungen sind wie die Sinnenwahrnehmungen, nur ohne Stoff. — Die ersten* (unmittelbaren) *Gedanken sind Vorstellungen, die andern* (späteren, höheren — vermittelten) *nicht ohne Vorstellungen.* (9) d) Die bewegende Seele. Es wird zunächst die Frage aufgeworfen, *auf welche Weise überhaupt Theile der Seele anzunehmen sind und wie viele?* Man könne die angeführten und noch andere Theile angeben, aber es sei widersinnig diese auseinanderzureissen. Die räumliche Bewegung, wird gezeigt, kommt weder der ernährenden Seele zu, noch der sinnlichen, noch endlich der denkenden, der Vernunft. Eben so wenig die Begierde (Trieb, ὄρεξις); denn einige folgen gegen die Vernunft der Begierde, andere gegen die Begierde der Vernunft. (10) *Beide, Begierde und handelnder Verstand* (διάνοια), *erscheinen richtig als die Bewegenden. Das Begehrte bewegt nämlich, und desswegen bewegt der Verstand, so dass das Prinzip desselben das Begehrte. Und wenn die Einbildung bewegt, so bewegt sie nicht ohne Begierde. Eins also ist das Bewegende, das Begehrte.* Nicht also bewegen Begierde und Vernunft selbst, *sondern das Begehrte, dieses aber ist entweder das Gute oder das scheinbare Gute, nicht jedoch alles, sondern das thunliche Gute* (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). *Thunlich aber ist, was sich auch anders verhalten kann.* Was selbst unbewegt bewegt ist das thunliche Gute, das womit es bewegt das Begehrliche, das was bewegt wird das lebende Wesen. *Ueberhaupt also, wiefern begehrlich ist das lebende Wesen, insofern ist es beweglich; begehrlich aber ist es nicht ohne Einbildung; alle Einbildung ist vernünftig oder sinnlich; an der letzten nun haben auch die übrigen lebenden Wesen* (ausser dem Menschen) *theil.* (12) Die ernährende Seele hat alles was lebt und Seele besitzt (Pflanzen haben nur sie, Sinn hat das Thier). (13) Das Gefühl bedingt die übrigen Sinne, es allein ist dem Thiere nothwendig, die übrigen sind zur Zierde und das Uebermaass des Gefühles ist es daher auch, wodurch das Thier zu Grunde geht. — — Vergl. noch de mem. 1. *Durch die Sinneswahrnehmung erkennen wir weder das Zukünftige noch das Geschehene, sondern nur das Gegenwärtige. Die Erinnerung aber bezieht sich auf das Geschehene. — Was Wahrnehmung der Zeit hat, das allein von den Lebendigen erinnert sich und dadurch wodurch es wahrnimmt.* — Zu dem letzten Theile des §. s. met. *A*, in §. 102. Cf. met. *H*, 3. p. 1043, 35. de gen. an. *B*, 4. de part. an. *A*, 5. Eth. Nicom. *K*, 8. p. 1178, b, 7 ss. ib. I, 4. de coelo *B*, 12. Pol. *H*, 3. 4. u. a. Höchsten Genuss und Seligkeit gewährt das Erschauen des Geistes seiner selbst, die διαγωγή, cf. met. *Λ*, 7. — Eth. Nicom. *K*, 7. Polit. *H*, 1. p. 1323, b, 28. ib. *Θ*, 5. p. 1339, 29. u. a. Solches Leben ist Trefflichstes, Höchstes, Zweck. Bei Anaxagoras (s. §. 54, 2.) war, wie gezeigt worden, der νοῦς nur Gedanke, Verstand, bei Aristoteles hat er die Prätension das allein Wahre und Wirkliche zu sein, und ist so Geist, Vernunft. Geist aber ist nicht

etwas anderes als Gedanke, sondern dieser in der Vollendung. — Man hat gestritten, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele angenommen oder nicht. Die wichtigste Stelle für dieselbe möchte sein met. Λ,9 fine: *Es fragt sich, ob alles was nicht Materie hat, wie der menschliche Geist* (d. h. die Seele in ihrer Vollendung, welche nicht mehr noch etwas Unentwickeltes an sich hat, über die δύναμις hinaus, blosse ἐνέργεια ist) *untheilbar ist. — Denn nicht hat er bald und bald nicht das Gute, sondern in einem Ganzen das Beste, als etwas anderes seiend* (subjectiv und objectiv der Geist). *So verhält er sich als die Erkenntniss seiner selbst alle Ewigkeiten.*

§. 105. *Ethik und Politik.*

Die praktische Philosophie des Aristoteles umfasst die Ethik und Politik [1]), so dass diese als die höhere und als der Zweck von jener erscheint. Da nämlich der Mensch nach seinem Begriff ein für das Staatsleben bestimmtes lebendiges Wesen (ζῶον πολιτικόν) ist, so ist es zwar wichtig dass er für sich, schöner aber dass er für seine Mitbürger thätig sei. Da die Ethik den handelnden Menschen zum Gegenstande hat, so schliesst sie sich genau an die Lehre von der Seele an. Das Gute ist der Zweck, Zweck des Menschen aber die Glückseligkeit, welche die Tugend gewährt. Dem Menschen eigenthümlich ist die Vernunft und indem diese den unvernünftigen Theil des Menschen beherrscht ist er tugendhaft. Der Vernunft in ihrer Beziehung auf sich selbst kommen die Erkenntnisstugenden zu, während die Sittentugenden der Vernunft in ihrer Beziehung auf den unvernünftigen Theil des Menschen entsprechen. Die letzteren bestimmt Aristoteles als Fertigkeiten und als mittlere zwischen zwei Extremen (Lastern) [2]). In der Politik wird nun als Zweck des Menschen der Staat erkannt, so dass dieser dem Begriffe nach früher als der Mensch und dieser um des Staates willen ist. Der Mensch ist der Möglichkeit nach Staat, der Staat die Entelechie des Einzelnen, also Erstes und Letztes [3]).

1) Durch Sokrates (s. §. 89.) war die Ansicht aufgestellt worden, dass die Tugend ein Wissen sei, und obschon Aristoteles diese Ansicht dahin berichtigte, dass sie nur nicht ohne Wissen sei, so war er doch der Meinung, dass dem tüchtigen Menschen, d. h. dem tüchtigen Staatsbürger eine nähere Betrachtung der Tugend, wie sie am einzelnen Menschen als solchem und im Staate sich zeige, zum Tugendhaftwerden selbst zuträglich sei. Die Schriften des Aristoteles über prakt. Wissenschaft sind daher

nicht um der Erkenntniss willen, sondern um eines ausser der Erkenntniss liegenden Zweckes willen geschrieben (cf. Eth. Nic. *B*, 2. *K*, 10. Eth. Eud. *A*, 5. magn. mor. *A*, 1.); sind somit nach seinem eigenen Urtheile (cf. §. 24.) nicht eigentlich philosophisch. Das Philosophische geht nur nebenher und die Speculation bleibt um populär zu sein, wie diess Eth. Nic. *A*, *B*. ausdrücklich gesagt wird, oberflächlich (cf. Eth. Eud. *B*, 2. *Z*, 1. magn. mor. *B*, 4.). Darum ist in diesen (wenn irgend welche, exoterischen) Büchern Aristoteles auch am verständlichsten und Gelehrte wie H. Fries, welche den Grad des philosophischen Werthes nach dem Grade der Verständlichkeit für sie messen, erkennt diese seichtesten für die vortrefflichsten Werke des Aristoteles an (Fries Gesch. der Phil. B. I. S. 438.). Diese seichtesten Werke des Aristoteles sind übrigens noch so tiefsinnig, dass auch an ihnen H. Ritter, Fries etc. viel zu schulmeistern finden. Aristoteles hat auch eine Oekonomik (?) und Rhetorik geschrieben, welche wie die Kriegskunst als praktische Wissenschaften nur Theile der Politik sind (Eth. Nic. *A*, 1.). Ueber die Ethik handeln drei Werke: Ἠθικὰ Εὐδήμεια, Ἠθ. μεγάλα, Ἠθ. Νικομάχεια. Daran schliesst sich die Schrift Πολιτικά, ein vortreffliches Werk, in welchem die tiefsten Gedankenbestimmungen vorkommen, cf. Anm. 3. Ueber den Umfang der Politik cf. Eth. Nic. *A*, 1. magn. mor. *A*, 1. rhet. *A*, 2. Eine Hilfswissenschaft der Politik ist die Oekonomik (cf. Pol. *A*, 3.), über welche ein eigenes Werk vorhanden ist.

2) *Ethica ad Nicomachum.* Eth. *A.* (1) Das Gute ist der Zweck, *worauf Alles hinstrebt; der Zweck den wir um sein selbst willen, und um dessen willen wir alles Andere wollen.* Ein solcher ist der Zweck der Staatskunst, weil diesem die Zwecke aller anderen Wissenschaften untergeordnet (und weil der Staat Zweck des Menschen, die alle übrigen umfassende Gesellschaft, Pol. *A*, 1. cf. Anm. 3.). *Dieser Zweck wäre also das menschliche Gute; denn wenn dieses auch dasselbe ist beim Einzelnen und beim Staate, so scheint doch das des Staates grösser und vollendeter zu begreifen und zu bestehen.* (Erinnert an Platons grössere und kleinere Schrift; s. Plat. de rep. I, p. 368.). (2) Alle stimmen überein, dass Glückseligkeit (εὐδαιμονία) Zweck des Menschen sei; es fragt sich aber worin dieselbe bestehe. (3. 4) Die verschiedenen Meinungen hierüber werden durchgegangen. (5) Da wir nur die Glückseligkeit allein um ihrer selbst willen suchen, so ist sie der letzte Zweck, das Gute. Auch gewährt dieselbe Selbstgenugsamkeit (αὐτάρκεια) und ist sich selbst der Zweck (τέλειον). (6) Dem Menschen ist (vergl. de an.) weder das nährende noch das sinnlichwahrnehmende, sondern nur das mit Vernunft thätige Leben (Seele) eigenthümlich. Ein Theil im Menschen gehorcht der Vernunft, ein anderer besitzt sie und denkt. Der letztere, als welcher nach Thätigkeit ist, ist der vorzüglichere. *Wenn aber das Werk des Menschen die Thätigkeit der Seele nach Vernunft* (Begriff, κατὰ λόγον) *oder nicht ohne Vernunft ist, so müssen wir dasselbe so wie als das Werk der Gattung, so auch als das Werk des tüchtigen Einzelnen angeben.* Das Werk des tüchtigen Einzelnen steht noch höher als das der Gattung, weil es dieses ist mit der Bestimmung des Gutseins (z. B. der Tonkünstler muss ein Instrument spielen können, der tüchtige Einzelne muss es gut spielen). *Hiernach nehmen wir als Werk des Menschen an eine Art des Lebens, nämlich jene Thätigkeit der Seele und Handlungen nach Vernunft* (Begriff), *als Werk aber des tüchtigen Mannes eben dieses gut und schön. Jegliches aber wird gut gemäss seiner ihm eigenthümlichen Tugend vollendet; wenn aber diess, so wird das menschliche Gute* (Definition der Glückseligkeit) *die Thätigkeit der Seele der Tugend gemäss, wenn mehre Tugenden sind, der besten und am meisten in sich selbst vollendeten Tugend gemäss; und zwar in einem in sich vollendeten*

Leben (denn Eine Schwalbe macht keinen Sommer, so auch nicht Ein glücklicher Tag einen Glücklichen). (9) *Die Glückseligkeit ist zugleich das Beste, Schönste und Angenehmste. Sie scheint jedoch auch der äusseren Güter bedürftig zu sein.* Diese gehören gleichsam zum Schmucke der Tugend. (10) *Wenn irgend etwas Geschenk der Götter an die Menschen ist, so ist gewiss auch die Glückseligkeit eine Gottesgabe, und am meisten von den menschlichen Gütern, weil sie das Beste. Aber wenn sie auch nicht gottentsendet ist, sondern durch Tugend und ein Lernen oder Ueben zu theil wird, scheint sie doch etwas Göttlichstes zu sein; denn der Preis und der Zweck der Tugend scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges. Wenn es aber besser ist so* (durch Lernen und Uebung) *als durch Zufall glückselig zu sein, so ist es wahrscheinlich, dass es sich so verhalte. Es ist diess auch klar aus dem Begriffe des Gesuchten* (der Glückseligkeit); *denn es wurde gesagt, dass es eine der Tugend gemässe Thätigkeit der Seele sei, von den übrigen Gütern gehören einige nothwendig dazu, andere aber sind mitthätig und als Mittel behülflich. Es wäre aber diess auch übereinstimmend mit dem anfänglich Gesagten. Denn den Zweck der Staatskunst setzten wir als das Beste; diese aber gibt sich die meiste Mühe, die Bürger von einer gewissen Beschaffenheit und gut zu machen und thätig für das Schöne.* — Weder ein Thier noch ein Kind kann glückselig und tugendhaft sein (cf. Eth. Eud. *B*, 8.). Für das letztere ist nur die Hoffnung vorhanden. (11) Es wird des Solonischen Satzes gedacht, dass niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen, und dabei bemerkt, wie das Gute der Tugend Unveränderlichkeit und Beständigkeit besitze, wesentliche Eigenthümlichkeiten der Glückseligkeit. Unglücksfälle können den Tugendhaften zwar treffen, aber er wird sie würdiger tragen und die eigenthümliche Glückseligkeit der Tugend rauben sie nicht. (12) Es wird noch darauf aufmerksam gemacht, dass man die Glückseligkeit nicht lobe, weil sie nicht das zu etwas Nützliche ist, sondern ehre, weil sie in sich selbst Zweck und Genüge. (13) Im Allgemeinen wird am Menschen unterschieden: die Vernunft und das Unvernünftige, und das letztere ist wieder doppelt: das ausser aller Gemeinschaft mit der Vernunft stehende Ernährende (*φυτικόν*) und das Begehrliche, welches an der Vernunft irgend wie theil hat, so dass es auf sie hört. *Wenn man aber auch von diesem sagen muss, dass es Vernunft habe, so wird auch das Vernunft habende doppelt sein: erstens das vorzüglich und an sich selbst Vernunft habende und zweitens das auf die Vernunft (wie ein Sohn auf den Vater) hörende. Es wird aber auch die Tugend nach diesem Unterschiede unterschieden; denn wir nennen einige Tugenden Erkenntnisstugenden (ἀρεταὶ διανοητικαί), andere Sittentugenden (ἀρ. ἠθικαί); Weisheit nämlich, Klugheit und Verständigkeit Erkenntnisstugenden, Edelmuth aber und Mässigkeit Sittentugenden.* *B.* (1) Die Erkenntnisstugenden lassen sich lehren und lernen; die Sittentugenden entstehen aus Gewohnheit. *Weder durch Natur, noch wider Natur entstehen die* (sittlichen) *Tugenden in uns, sondern von Natur sind wir zwar empfänglich für sie, kommen aber in den vollkommnen Besitz durch die Gewohnheit* (cf. magn. mor. *B*, 7.). Das Natürliche ist erst nach Möglichkeit, dann nach Thätigkeit; bei den Tugenden ist es wie auch in den übrigen Künsten umgekehrt: durch Ueben (Thätigkeit) lernen wir (kommen zur innern Möglichkeit). (2) Die Tugenden beziehen sich auf das Handeln und für dieses gilt im Allgemeinen, dass es *nach richtiger Vernunft* geschehen müsse. *Seiner Natur nach wird alles Sittliche durch Mangel und Uebermaass verdorben.* Die Tugend ist

das zwischen zwei Extremen (Lastern — z. B. Tollkühnheit — Tapferkeit — Feigheit) in der Mitte liegende. Zeichen, ob die Tugend zur Fertigkeit geworden, ist das Vergnügen, welches die Handlung begleitet. Daher ist nach Platon die rechte Erziehung die, welche lehrt, worüber man sich freuen soll und worüber betrüben. *a) Die Tugend bezieht sich auf Vergnügen und Trauer; b) woraus sie entsteht, durch das wird sie auch vermehrt* (nämlich durch Uebung in Handlungen) *und verderbt, wenn jenes nicht auf eben diese Weise wird* (durch Uebung in nicht tugendhaften Handlungen); *c) woraus sie geworden ist* (aus Handlungen), *in Bezug darauf ist sie auch in Thätigkeit* (ἐνεργεῖ). (3) Man kann tugendhafte Handlungen begehn, ohne tugendhaft zu sein; durch Uebung in solchen Handlungen wird der Mensch aber tugendhaft, d. h. a) er weiss was er thut; b) wählt es frei; und c) muss sich immer gleich und unveränderlich bleiben. (Cf. Pol. *H*, 13. p. 1332, 38.: *Durch drei werden wir gut und tüchtig: nämlich durch Natur, Gewohnheit, Vernunft*). (4) Drei werden in der Seele unterschieden: Affectionen (πάθη), Möglichkeiten (Fähigkeiten), Fertigkeiten (ἕξεις), zu den letzten gehört die Tugend (cf. Eth. Eud. *B*, 2. magn. mor. *A*, 8); (5) und zwar *ist die Tugend des Menschen eine Fertigkeit, durch welche er ein guter Mensch wird und durch welche er das ihm eigenthümliche Werk gut vollbringt.* Die Sittentugend geht auf das richtige Maass, welches zwischen zu viel und zu wenig, also auf das Mittlere zwischen zwei Lastern (Eth. Eud. *B*, 1. 3. magn. mor. *B*, 8). Es wird nun im Folg. näher auf Einzelnes eingegangen, auch näher bestimmt, was die Mitte sei, nämlich das Zwischeninneliegende, welches bald dem einen bald dem andern Extreme näher steht (cf. Eth. Eud *E*, 1.). Hierauf folgen *Γ*. Untersuchungen über das, was freiwillig etc. und endlich heisst es zusammenfassend: (8) *Im Allgemeinen ist über die Tugenden als Gattung gesagt worden: a) dass sie Fertigkeiten, b) woraus sie entstehen und c) dass sie an sich in Bezug auf jenes handelnd sind, d) dass sie bei uns stehen* (in unserer Gewalt stehen) *und freiwillig sind, e) so wie die richtige Vernunft vorschreibt.* Aristoteles nimmt nun die einzelnen Sittentugenden *Γ*, 9 — *E*, fine durch, sie als Mittlere zwischen den Extremen darstellend. Am wichtigsten ist was er *E*. über die Gerechtigkeit sagt. (*E*, 2.). *Das Gerechte ist a) das Gesetzmässige und b) das Gleiche* (jedem das Seine) (cf. magn. mor. *A*, 34. rhet. *A*, 9. p. 1366, b, 9. Eth. Eud. *Δ*, 2.). (3) *Auf Eine Weise nennen wir hiernach gerecht das was schafft und bewacht die Glückseligkeit und ihre Theile in der Staats-Gemeinschaft* — das Gesetzmässige. Da nun die Gesetze sich auf alle Tugenden beziehen, so ist *diese Gerechtigkeit die vollendete Tugend* (τελεία ἀρ.), *aber nicht schlechthin, sondern in Bezug auf einen Andern — der Gebrauch der vollendeten Tugend. Diese Gerechtigkeit* (in diesem Sinne) *ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die gesammte Tugend.* (5) Gerechtigkeit heisst aber auch eine gewisse einzelne Tugend. Diese zweite Art von Gerechtigkeit ist ein Theil der ersten Art. *Beide haben die Möglichkeit in dem Verhalten gegen einen Andern, aber die eine bezieht sich auf Ehre, Vermögen u. dergl., die andere auf Alles, in Bezug auf was Einer tüchtig* (tugendhaft) *ist.* (5 ss.) Gerechtigkeit im engern Sinne geht auf Ausgleichung, auf das Mittlere zwischen ungerecht leiden und ungerecht thun, ist aber nicht selbst die Mitte zwischen zwei Lastern, wie bei den übrigen Tugenden der Fall war. Die Ungerechtigkeit geht ebenso auf Ungleichheit. In *Z*. spricht nun Aristot. von den Erkenntnisstugenden (vorausgeschickt werden noch psychologische Erörterungen), und *H*. wird über einzelne ethische Fragen, zuletzt vom Vergnügen, gehandelt. *Θ*, 1. wird

von der Freundschaft und *K.* weitläufiger vom Vergnügen (Lust) und von der Glückseligkeit gesprochen. Im Schlusse wird der Uebergang zur Politik gemacht.

Die Tugend geht nur auf das Gute, die Wissenschaft auf beides: Gutes und Böses. Eth. Nic. *E*, 1. Eth. Eud. *A*, 1. magn. mor. *A*, 1. — Zur absoluten Betrachtung der Glückseligkeit und der Tugend erhebt sich Aristoteles Eth. Nic. *K*, 7.: *Da die Glückseligkeit Thätigkeit nach Tugend ist, so muss sie der vorzüglichsten Tugend entsprechen; diese aber muss die Tugend des Vorzüglichsten sein.* Diess ist das Herrschende: die Vernunft, der Geist, das Göttliche: *Dieses Thätigkeit nach der ihm eigenthümlichen Tugend wäre die vollendete Glückseligkeit. Dass sie aber die betrachtende* (θεωρητική — speculative, die Philosophie) *ist, wurde gesagt.* Näher geht diess daraus hervor, dass *a) diese Thätigkeit die gewaltigste* (κρατίστη); *b) die continuirlichste* (συνεχεστάτη) *c) die angenehmste (es scheint wenigstens die Philosophie durch Reinheit und Ewigkeit wunderbare Vergnügungen zu haben, noch süsser muss aber das Leben der Wissenden als das der Suchenden sein); d) die Betrachtung am meisten Selbstgenugsamkeit besitzt* (der Weise braucht zur Uebung seiner Tugend keines andern); *e) dass sie allein um ihrer selbst willen geschätzt wird; f) weil die Glückseligkeit in der Musse zu sein scheint*, in dieser aber nur die Philosophie geübt wird. *Diese wäre die vollendete Glückseligkeit des Menschen, einnehmend die vollendete Länge des Lebens; denn nichts von dem was der Glückseligkeit angehört ist unvollendet. Aber ein solches Leben wäre besser als ein menschengemässes, denn nicht lebt man so insofern man Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in einem ist; um wieviel aber dieses* (das Göttliche) *vom Zusammengesetzten* (wie der Mensch ist) *sich unterscheidet, um eben soviel unterscheidet sich auch die Thätigkeit* (nach dieser eben betrachteten Tugend) *von der Thätigkeit nach der andern Tugend.* Wir müssen danach streben, dass wir für das Endliche immer mehr absterben *und alles thun für das Leben nach dem Gewaltigsten in uns*, in welchem unser wahres Selbst liegt. Cf. Eth. Eud. *H*, 15. p. 1249, b, 16. magn. mor. *A*, 35. p. 1198, b, 17. — Während der sittlich tugendhafte Mensch sein ἄλογον beherrscht mit der Vernunft, erhebt ihn die Erkenntnisstugend über dieses ἄλογον, so dass er für das Irdische absterbend ein gottähnliches Leben führt. Vergl. §. 104, 2 fin. Schön ist was Arist. über Liebe und Freundschaft sagt. Die Liebe, das Nothwendigste fürs Leben (Eth. Nic Θ, 1 init.), ist nicht ohne Gegenliebe, Liebe aber steht höher als Geliebtwerden (Eth. Nic. Θ, 6. in. Eth. Eud. *H*, 2. impr. p. 1210, b, 5. magn. mor. *B*, 11.). Aus der Liebe geht der Staat hervor, sie liegt daher wie dieser in der Natur des Menschen: die Liebe hält die Staaten zusammen (Eth. Nic. Θ, 1. p. 1155, 22.) und wo Gerechtigkeit ist, da ist auch Liebe (magn. mor. l. c. p. 1211, 6.).

3) Politica *A*. (1) Der Staat ist eine Gemeinschaft (κοινωνία), und zwar die vornehmste und alle andern umfassende; jede Gemeinschaft ist um eines Guten willen, der Staat also um des vornehmsten Guten willen. (2) Um die Gemeinschaft kennen zu lernen ist auf die Bestandtheile derselben einzugehen, und zwar sind diejenigen zusammenzunehmen, welche ohne einander nicht sein können: Mann und Weib, Herr und Knecht. Die Barbaren sind nur Knechte, ihre Verbindungen solche zwischen Knechten. Aus jenen beiden natürlichen Gesellschaften entsteht das erste Haus, aus mehren Hauswesen geht eine Ortschaft hervor, und so aus der Familie erwachsen entsteht die Königsherrschaft aus der Herrschaft des Familienoberhaupts. *Die aus mehren Ortschaften entstehende Ge-*

meinschaft ist der in sich selbst vollendete Staat, welcher so zu sagen die Grenze der ganzen Selbstgenüge hat, werdend des Lebens wegen, seiend aber des Gutlebens (der Glückseligkeit, s. Eth. Nic. in Anm. 2.) *wegen. Daher ist jeglicher Staat von Natur, da ja auch die ersten Gemeinschaften von Natur; denn er ist der Zweck von jenen, die Natur aber ist Zweck; denn wie jegliches ist nach Vollendung seines Werdens, diess sagen wir sei die Natur eines jeglichen. Ferner ist das Wesswegen und der Zweck das Beste; die Selbstgenüge aber ist Zweck und Bestes. Hieraus nun ist klar, dass der Staat zu dem gehört, was von Natur ist, und dass der Mensch von Natur ein zum Staatsleben bestimmtes lebendiges Wesen ist, und dass der durch Natur und nicht durch Zufall nicht zum Staatsleben Geeignete (ἄπολις) entweder schlechter oder besser als ein Mensch ist.* Der Vorzug des Menschen ist nicht nur Stimme, sondern Sprache (und damit Vernunft) zu haben, durch die er das *Zuträgliche und das Schädliche, und somit auch das Gerechte und Unrechte offenbart. Solcher* (Wesen, welche Recht und Unrecht unterscheiden) *Gemeinschaft schafft Haus und Staat. Und früher von Natur ist der Staat als das Haus und jeder von uns* (weil der Zweck wie das letzte, so das erste), *weil das Ganze nothwendig früher ist als der Theil.* Der Theil ohne das Ganze (die Hand vom Leibe getrennt) ist nur dem Namen nach. (3) Das Haus nach seinen Theilen ist näher zu betrachten: Herr und Knecht, Mann und Weib, Vater und Kinder. (4) Das Haus kann nicht sein ohne die nöthigen Werkzeuge und diese sind theils leblos, theils lebendig. *Das* (einzelne) *Besitzthum ist Werkzeug zum Leben, und der Besitz die Menge der Werkzeuge, und der Knecht ein beseeltes Werkzeug und wie ein Werkzeug statt der Werkzeuge jeglicher Diener. — Wer von Natur nicht seiner selbst, sondern eines Andern ist, der ist von Natur Sklave.* (5) Die Seele herrscht über den Leib. *Welche sich daher wie Leib gegen Seele verhalten, die sind von Natur Sklaven, welchen es besser ist beherrscht zu werden. Denn es ist von Natur Sklave wer eines Andern sein kann und daher auch eines Andern ist, und wer an der Vernunft so theilnimmt, dass er sie empfindet, aber nicht sie hat.* (Ganz den Bestimmungen der Ethik entsprechend — Eintheilung der Tugenden). — Aristoteles polemisirt gegen den platon. Staat, nämlich gegen die willkührlichen Mittel, welche Platon in Bewegung setzt, den Staat als Ideal zu realisiren. Die Idee des Staates ist bei beiden dieselbe, bei Aristoteles nur bewusster ausgesprochen. Nach Platon ist jeder um des Staates willen, so ist noch der Gegensatz formell vorhanden obschon negirt; nach Aristoteles ist der Einzelne durch den Staat, dieser ist sein Anfang und sein Ende. Aristoteles unterscheidet in Beziehung auf oberste Gewalt drei Staatsformen: Königthum, Aristokratie und Republik (*πολιτεία* im engern Sinne), und als Missbildungen derselben, wenn nämlich die Regierung nicht, wie es im wahrem Staate der Fall sein soll, zum Besten Aller, sondern allein zum Besten der Regierenden geführt wird: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie. (Pol. *Γ*, 7. *Δ*, 2. Eth. Nic. *Θ*, 12. Eth. Eud. *H*, 9.). Von der besten bis zur schlechtesten folgen sich die Staatsformen, wie folgt: Königthum, Aristokratie, Republik, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis. (Cf. Pol. *Γ*, 7. *Δ*, 2. Eth. Nic. *Θ*, 12.). — Pol. *Δ*, 14.: *In allen Staaten gibt es drei Theile. Wenn diese sich gut verhalten, so muss sich der Staat gut verhalten; und die Staaten unterscheiden sich unter einander durch den Unterschied der zwischen jenen dreien* (Gewalten) *stattfindet. Es ist aber von diesen dreien der erste Theil der, welcher über das Gemeinschaftliche berathet, der zweite der über die Behörden* (*ἀρχαι*), *d. h. welche Gewalten es*

geben soll und wer sie bekleiden soll und wie die Wahl zu denselben geschehen soll; der dritte der richterliche. Das Haupt aber ist der über Krieg und Frieden, Bündnisse und Staatsverträge, Gesetze, Todesstrafe, Verbannung, Confiscation, Rechenschaftsablegung gesetzte Theil. — Königthum und Aristokratie sind die besten Staatsformen, weil In ihnen die Besten (ἄριστοι) herrschen. Das Königthum ist die beste und göttlichste Staatsform. (Pol. *Δ*, 2) Das eigenthümliche und zwar grösste Gut, welches die wichtigste Wissenschaft die des Regierens zu erreichen strebt, ist die Gerechtigkeit, das Allen nützliche. Pol. *Γ*, 12 init. Aristot. nimmt nun aber die verschiedenen Staatsformen durch, zeigt wo eine jede hin passe und wie sie nach ihrer Art zu befestigen sei. Er ist in dieser Beziehung arg missverstanden worden, als billige er z. B. das tyrannische Verfahren, weil er angibt, wie ein Tyrann um seinem Begriffe zu entsprechen verfahren müsse. Was endlich Aristoteles angibt als gut und nützlich einzuführen, praktische Bemerkungen, und wie er sich als kluger Staatsmann zeigt, gehört nicht zur Darstellung seiner Philosophie. Im Allgemeinen drängt sich aber die Bemerkung auf, wie die Idee des Staates von Aristoteles zwar ganz dem griech. Geiste gemäss gefasst werde, aber auch formell bereits über diesen von Aristoteles hinweggegangen werde, indem er das Königthum als vollendetste Staatsform ansieht. Der Beste, welcher herrschen soll, (cf. Pol. *Γ*, 13.) ist ihm ein göttlicher Mensch, und so sehen wir in der Philosophie (keine kleinliche Schwäche oder Schmeichelei gegen Alexander) sich dasselbe ereignen, was in der Weltgeschichte vorgegangen ist: dass die alten Republiken in das Königthum übergehn, so zwar, dass die Könige zunächst ein gottgleiches Ansehen geniessen (Alexander, — die römischen Kaiser), bis diese einseitige Ansicht sich im Christenthume zu der reinern Ansicht: der von Gott eingesetzten Obrigkeit, der Könige „von Gottes Gnaden" sich verklärt.

Offenbar tritt bei Aristoteles der Unterschied zwischen theoretischer Philosophie (Mathematik, Theologie, Physik, cf. oben p. 246.) und angewendeter, praktischer Philosophie heraus. Met. *E*, 1. p. 1025, b, 25. *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική.* Es fragt sich noch welche die *ποιητική*. Vergleicht man die der angef. Stelle vorangehenden Worte und met. *K*, 7.; so kann man nicht zweifeln, dass die Einsicht in alle Kunst im weitesten Sinne *ποιητ. διάν.* sei. *Ποιεῖν* ist schöpferisches Thun, *πράττειν* Handeln; das Gethane (das Kunstwerk) hat ein selbständiges Dasein, während in den Handlungen nur das Subject es ist, welches in ihnen sich manifestirt, und die Handlungen nur für dieses nicht für sich existiren. Ja im Sinne des Aristoteles möchten die *διάνοια πρακτικὴ* und *ποιητική* gar nicht einmal Philosophie zu nennen sein, insofern sie nämlich nicht theoretisch sind, aber (met. *Γ*, 2. p. 1004, 34.): *ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.*

Auch die *διάνοια ποιητική* hat Aristoteles bearbeitet; das Buch *περὶ ποιητικῆς*, de poetica, gehört hierher, in dem jedoch nur von Poesie (*ποίησις*) die Rede ist. Wie wenig er hier sich auf den wahrhaft philos. Standpunkt stellt, geht aus der Art hervor, wie er de poët. 7. (p. 1450, b, 37 ss.) das Schöne als beruhend auf *Grösse und Ordnung* bestimmt.

§. 106. *Resultat.*

Ueberblicken wir den bisherigen Verlauf der Gesch. der Phil. so zeigt sich, wie sich in ihr zwei Prinzipe ins Bewusstsein drängen: das der Einheit und das der Vielheit.

Von Anfang wird, weil das Denken selbst nichts anderes ist als Zurückführen der Vielheit auf die Einheit, einseitig am Prinzipe der Einheit festgehalten; es stellt sich aber das Bedürfniss heraus, um die Mannigfaltigkeit der Dinge zu begreifen, aus dem Prinzipe der Einheit das der Vielheit abzuleiten, um aus dem gegenseitigen Verhältnisse derselben das Dasein zu begreifen. Bei Platon ist dieses Verhältniss im Unterschiede begriffen (s. §. 98.), die beiden Prinzipe werden neben und gegen einander festgehalten; es kam darauf an diess Verhältniss als Einheit im Unterschiede zu begreifen und damit zugleich aus der platon. Vorstellung zum Gedanken zu kommen. Diess hat Aristoteles geleistet; in seiner Lehre von δύναμις und ἐνέργεια ist dieser Fortschritt enthalten. Dasselbe kann auch so ausgedrückt werden: Aufgabe der Philosophie ist, dass der subjective Geist sich wisse als der objective Geist, oder dass der eine im andern zu sich selbst komme. Hierin ist enthalten, dass a) beide unmittelbar Eins sind und diese Einheit unmittelbar ausgesprochen werde (die älteren griech. Philosophen), b) dass beide sich von einander unterscheiden und im Unterschiede wider einander geltend gemacht werden (die Sophisten, Sokrates, Platon); endlich c) dass der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede beider begriffen werde. Diess letzte hat Aristoteles geleistet, in dem mithin die Philosophie und zwar zunächst die griech. ihre Vollendung erhalten hat. Es fehlt aber noch die Form der Vollendung; die glücklich aus dem embryonischen Zustand ans Licht des Daseins geborene Philosophie hat sich in der Zeit als lebendiger Organismus zu entwickeln. Die aristotelische Philosophie ist nichts, als gelegentliche vielseitige Anwendung der richtigen Prinzipe zur Lösung der sich darbietenden Schwierigkeiten im willkührlich gewählten Gegenstande; kein (wohin es kommen muss) Erwachsen des objectiven Geistes vor dem Bewusstsein in der Entwicklung des subjectiven. Die Frucht der Philosophie ist zunächst die Selbstgewissheit des subjectiven Geistes in seiner Einheit mit dem objectiven Geiste, und die weitere Lösung der Aufgabe der Geschichte der Phi-

losophie muss daher zunächst so geschehen, dass sich der subjective Geist in seiner Selbstgewissheit bezeugt, und daher ein Dasein des Geistes ausspricht, welches für das wirkliche objective Dasein des Geistes ausgegeben wird, das aber, weil es nur eine willkührliche Satzung des subjectiven Geistes ist (nicht eine Gebahrung seiner selbst in der Freiheit), die Forderung des Geistes an ihn selbst nicht zu befriedigen vermag, daher vom subjectiven Geiste wie gegründet, so auch zerstört wird. Die Philosophie tritt so als Dogmatismus und Skepticismus auf.

§. 107. *Peripatetiker.*

Joh. Launoy de varia philosophiae Aristotelicae fortuna. Par. 1653. III. ed. Hag. Com. 1662. 8. — J. Launoy de var. etc. et J. Jonsii de hist. perip. diss. Ed. et de var. Arist. in scholis Protestantium fort. schediasma praemis. Joh. Herm. ab Elswich. Viteb. 1720. 8. — Ge. Pauli Roetenbeck Oratio de philosophiae Aristotelicae per singulas aetates fortuna varia. Altd. 1668. 4.

Theophrasti opera gr. et lat. ed. Dan. Heinsius. Lugd. Bat. 1613. II. Voll. fol. — ed. J. G. Schneider. V T. Lips. 1818—21. 8. Einzelne Schriften, namentlich die ἠθικοὶ χαρακτῆρες sind häufig edirt worden; die Metaphysik mit der des Aristot. von C. A. Brandis. Ber. 1823. 8. — Nic. Hill de philos. Epic., Democr. et Theophr. Genev. 1699. 8.

Nic. Dodwell de Dicaearcho ejusque fragmentis. — Cf. Bredow epp. Paris. p. 4. 14. 30. — Bayle Dict.

G. L. Mahne diatr. de Aristoxeno philos. peripatetico. Amstel. 1793. 8.

Phil. Frid. Schlosser de Stratone Lampsaceno et atheismo vulgo ei tributo. Viteb. 1728. 4. — Brucker diss. de atheismo Stratonis, in Schellhorn amoenitatt. liter. T. XIII. p. 311. sqq.

Dohrn comm. hist. de vita et rebus Demetrii Phal. Perip. Kiel 1825. 4.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles zeichneten sich Tyrtamos aus Eresos auf Lesbos, von seiner schönen Sprache Theophrastos genannt, (geb. um 390 v. Chr. gest. 85 oder 106 J. alt) und vom Aristoteles zum Nachfolger eingesetzt [1]) und der Rhodier Eudemos [2]) aus. Von den (selbständigeren) Schriften des ersten sind noch Ueberreste vorhanden. Gleichfalls Schüler des Aristoteles waren Dikäarchos (um 320) aus Messana, der die Unsterblichkeit der Seele geläugnet haben soll [3]) und Aristoxenos, der Musiker genannt, aus Tarent, welcher den Aristoteles verleumdet haben soll, und die Seele eine

(musik.) Stimmung des Körpers nannte[4]). Straton aus Lampsakos (st. c. 270), der Physiker genannt, trat selbständiger auf, beschäftigte sich vornehmlich mit Naturphilosophie, und wurde von Einigen für einen Atheisten erklärt[5]). Als Schüler Theophrasts wird der aus Athens Geschichte berühmte Demetrios Phalereus (um 315) genannt[6]). Die Frage über das höchste Gut beschäftigte die Peripatetiker Lykon oder Glykon aus Troas (um 270), Hieronymos von Rhodos, Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis (um 155 v. Chr.), Diodoros von Tyros[7]). Unter den Römern fand die aristotelische Philosophie wenig Anhang[8]). Nach Wiederauffindung der aristotel. Schriften zur Zeit Ciceros treten verschiedene, zum Theil wichtige Commentatoren derselben auf. Unter den reinen Aristotelikern zeichnet sich Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.)[9]), unter den eklektischen Simplikios aus Kilikien (um 550 n. Chr.) aus[10]).

1) Ueber Theophrast: Diog. Laert. V, §. 36. ss. Menag. ad l. — Athen. I, 21, a. b. V, 186, a. (ed. Casaub.). — Gell. N. A. XIII, 5. — Cic. de fin. V, 4.; IV, 5. acad. I, 9. Tusc. V, 9. III, 28. — Sen. qu nat. VI, 18. — Hieronym. adv. Jovinian. I. p. 189. ed. Bened. — Simpl. in Arist. phys. f. 23, a. 94, a. 201, b s. 225, a. 233, a. categ. f. 77, b. — Them. de anima f. 68, a. (cf. f. 89, b.). — Boeth. de interpr. p. 292. ed. Basil. 1546.

2) Ueber Eudemos: Gell. N. A. XIII, 5. (Eudemos für Menedemos). Cf. Simpl. in phys. Ar. f. 29, a. 201, b. 279, a. — 44, a. 94, a. 242, a.

3) Ueber Dikäarchos: Cic Tusc. I, 10. 31. — Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 31. adv. math. VII, 349. — Euseb. praep. ev. XV, 9. — Stob. ecl. I, p. 870.

4) Ueber Aristoxenos: Cic. Tusc. I, 10.

5) Ueber Straton: Diog. Laert. V, §. 58 ss. — Cic. de fin. V, 5. de nat. DD. I, 13. ac. qu. I, 9. II, 38. — Simpl. in phys. Arist. f. 140, b. 144, b. 153, a. 154, b. 163, b. 168, a. 191, a. 187, a. 225, a. cat. f. 106, a. — Sext. Emp. adv. math. VII, 350. X, 155. 177. 228. Pyrrh. hyp. III, 32. 137. — Stob. ecl. I. p. 298. 348. 380. — Plut. de plac. phil. IV, 5. 23. fragm. I, 4. de solert. an. 3. adv. Colot. 14. — de prim. frig. 9. — Sen. ap. August. de civ. D. VI, 10.

6) Ueber Demetrios: Diog. Laert. V, §. 75 ss.

7) Ueber Lykon u. d. a.: Diog. Laert. V, §. 65 ss. IV, §. 41 s. §. 68. V, §. 70. 74. — Cic. de fin. II, 3. V, 5. ac. II, 42. Strab. XIII, p. 124. — Ueber Herakleides s. §. 99, 5.

8) Vergl. d. Folg.

richten und beglückt durch den Besitz desselben alle Glücksfälle ungestört ertragen könne. Schon die Sokratiker nahmen eine ähnliche Richtung und die späteren philosophischen Schulen schlossen sich an jene an (cf. §. 93.) und zeichneten sich nur durch grössere Ausbildnng und systematische Durchbildung aus. Die dogmatische wie die skeptische Philosophie dieser Zeit hat in der Erkenntniss keinen Fortschritt gethan, bildet aber mit ihrem formellen Streben den Uebergang zur christlichen Philosophie. Indem nach einem Kriterium gefragt wird, fordert man ein abstract Allgemeines (das an allem Wahren ist, aber nicht das im Besondern concrete Allgemeine), welches wie schon von Aristoteles erkannt worden war, keine Wahrheit hat; und so ist denn diese ganze dogmatische Philosophie in der Abstraction, d. h. in der Unwahrheit, welche der Skepticismus aufzeigt [1]).

1) Cf. Hegel Werke Bd. 15. S. 4 f.: *Der Charakter der römischen Welt ist die abstracte Allgemeinheit gewesen, die als Macht diese kalte Herrschaft ist, in der alle besondern Individualitäten, individuellen Volksgeister aufgehoben worden sind, alle Schönheit zerstört ist. Wir sehen Leblosigkeit; die römische Cultur ist selbst diess, ohne lebendige Innerlichkeit sich zum Bewusstsein zu bringen. Die Römermacht ist der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Existenz hat sich nur in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äusserliches Band derselben; und diess nur äusserliche Band ist die Herrschaft, die Gewalt als solche, und ebenso verlegt in das Eins eines Subjects, in den Kaiser. Es ist die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äussern Lebens; es ist das Zurückziehen ins Privatleben, in Privatzwecke, Intressen. So ist es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was sich auf das Eigenthum der einzelnen Personen bezieht. Diesen Charakter der abstracten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden ist mit der Vereinzelung der Atomisten, sehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entspricht sich ganz und gar.*

§. 109. *Zenon und die Stoiker.*

Hemingii Forelli Zeno philosophus leviter adumbratus. Exercitatio academica. Ups. 1700. 8. — Justi Lipsii Manuductio ad stoicam philosophiam. Antwerp. 1604. 4. Lugd. Bat. 1644. 12. u. in den opp. — Thom. Gataker i. diss. de disciplina stoica cum sectis aliis collata, von seiner Ausgabe des Antonin. Cantabrig. 1653. 4. — Franc. de Quevedo doctrina stoica, in ejus opp. T. III. Bruxell. 1671. 4. — Joh. Franc. Buddei introductio in philos. stoicam, vor der Wolleschen Ausg. des Antonin. Lips. 1729. 8. — Dan. Heinsii oratio de philos. stoica, in

s. Orationibus. Lugd. Bat. 1627. 8. p. 826 fg. — Diet. Tiedemann's System der stoischen Philosophie. Leipz. 1776. III. Bde. u. dessen Geist der specul. Philos. II Bd. S. 427 fg. — Joh. Alb. Fabricii Disp. de cavillationibus Stoicorum. Lips. 1692. 4.

Taconis Roorda Disp. de anticipatione cum omni, tum inprimis Dei, atque Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina. Lugd. Bat. 1823. 4. (auch in den Annal. Acad. Lugd. Bat. 1822—23.).

Justi Lipsii Physiologiae Stoicorum Libri III. Antwerp. 1610. 4. — Th. A. Suabedissen Progr. cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores. Cassel. 1813. 4. — Joh. Mich. Kern Disp. Stoicorum dogmata de Deo. Gotting. 1764. 4. — Jac. Brucker de providentia Stoica in Miscellan. hist. philos. p. 147. — S. E. Schulze Commentatio de cohaerentia mundi partium earumque cum Deo conjunctione summa secundum Stoicorum disciplinam. Viteb. 1785. 4. — Mich. Henr. Reinhard progr. de Stoicor. deo. Torgav. 1737. 4.; u. Comment. de mundo optimo praesertim ex Stoicorum sententia. Torgav. 1738. 8. — Jac. Thomasii Exercitatio de Stoica mundi exustione etc. Lips. 1672. 4. — Mich. Sonntag Diss. de palingenesia Stoicorum. Jen. 1700. 4. — Chph. Meiners Commentar., quo Stoicor. sententiae de animorum post mortem statu et fatis illustrantur, im II. B. seiner verm. philos. Schriften. S. 265 flg.

Casp. Scioppii Elementa Stoicae philosophiae moralis. Mogunt. 1606. 8. — Jos. Franc. Buddei exercitatt. historico-philos. IV. de erroribus Stoicor. in philos. morali. Hal. 1695. 96. u. in s. Analect. hist. philos. p. 97 fg. — Ern. Godofr. Lilie Commentationes de Stoicorum philosophia morali. Comment. I. Alton. 1800. 8. — Joh. Neeb Verhältniss der stoischen Moral zur Religion. Mainz, 1791. 8. — Ern. Aug. Dankeg. Hoppe Diss. hist. philos. principia doctrinae de moribus stoicae et christianae. Viteb. 1790. 4. — Nicol. Frid. Biberg Commentationum Stoicarum part. I. Upsal. 1815. 4. — Anton. Kress Comment. de Stoicor. supremo ethices principio. Viteb. 1797. 4. — Joh. Jac. Dornfeld Diss. de fine hominis Stoico. Lips. 1720. 4. — Guil. Traug. Krug Progr. praemissa dissertatione, qua Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantiana hac de re doctrina breviter comparantur. Viteb. 1800. 4. — Ben. Bendtsen Progr. de αὐταρκείᾳ τῆς ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν. Hafn. 1811. 4. — Joh. Colmar Diss. de Stoicorum et Aristotelis circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Norimb. 1709. 4. — Joh. Barth. Niemeyer Dissert. de Stoicorum ἀπαθείᾳ etc. Helmst. 1679. 4. — Joh. Beenii Disputationes III. de ἀπαθείᾳ sapientis Stoici. Hafn. 1695. 4. — Joh. Henr. Fischer Diss. de Stoicis ἀπαθείας falso suspectis. Lips. 1716. 4. — Mich. Fr. Quadius Diss. hist. phil. tritum illud Stoicorum παράδοξον περὶ τῆς ἀπαθείας expendens. Sedini, 1720. 4. — Chph. Meiners Abhandl. über die Apathie der Stoiker, in seinen vermischten philos. Schrift. II. B. S. 130 fg. — Anton le Grand le sage Stoique, à la Haye, 1662. 12. — Erh. Reusch Diss. vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altd. 1704. 4. — Chrp. Aug. Heumann Diss. de αὐτοχειρίᾳ philosophorum maxime Stoicorum. Jen. 1703. 4.

Kleanth's Gesang auf den höchsten Gott, gr. u. deutsch, nebst einer genauen Darstellung der wichtigsten Lehrsätze der stoischen Philosophie v. Herm. Heimart Cludius. Götting. 1786. 8. — Gottl. Chr. Fried. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, I. Bd. Greifswald 1814. 8. — Joh. Fr. Herm. Schwabe Specimen theologiae comparativae exhibens *Κλεάνθους ὕμνον εἰς Δία* illustr. Jen. 1819. — G. Tr. Krug Progr. de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore. Lips. 1819. 4.

Joh. Fr. Richter Diss. de Chrysippo Stoico fastuoso. Lips. 1738. 4. — Ge. Albr. Hagedorn Moralia Chrysippea e rerum naturis petita. Altd. 1685. 4. — Jo. Conr. Hagedorn Ethica Chrysippi. Norimb. 1715. 8. — Baguet Commentatio de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Lovan. 1822. 4. — Chr. Petersen philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita. Alton. et Hamb. 1827. 8.

Zenon aus Kittion auf Kypros, geb. um 340 vor Chr., war wie sein Vater Kaufmann, kam aber durch philosophische Schriften angeregt, nachdem er sein Vermögen in einem Schiffbruche verloren hatte, nach Athen und bildete sich hier 20 Jahre unter den Sokratikern, dem Kyniker Krates, dem Megariker Stilpon und den Akademikern Xenokrates und Polemon zum Philosophen. Endlich trat er selbst in der στοὰ ποικίλη als Lehrer auf, und nach dieser wurden seine Schüler später Stoiker genannt. Durch seine Mässigkeit und Tugend erwarb er sich die Achtung und Verehrung seiner Mitbürger und tödtete sich in hohem Alter um 260 v. Chr. selbst. Er hinterliess einige Schriften [1]). Sein Nachfolger war Kleanthes von Assos in Troas (um 265), der des Nachts für Lohn Wasser schleppte, um des Tages ungestört philosophiren zu können, und endlich 81 J. alt sich selbst tödtete. Kleanthes schrieb in Versen und in Prosa [2]). Ihre grösste Ausbildung erhielt die stoische Philosophie durch den gelehrten Chrysippos aus Soloi in Kilikien, geb. um 280, einen Schüler des Kleanthes, welcher mit scharfer Dialektik die stoische Lehre gegen die Akademie vertheidigte und sehr viele Schriften hinterliess. Er starb um 210 [3]).

1) Ueber das Leben des Zenon: Diog. Laert. VII, §. 1 ss. Sen. de tranqu. an. 14. Plut. de tranqu. an. 6.; de cap. ex in. util. 2. — Cic. de fin. III, 2. IV, 2 s.; Tusc. V, 12.; de nat. DD. II, 7. — Suid. s. v. — Athen. XIII, 563, e. VIII, 345, c. IX, 370, c. II, 55, f. XIII, 563, e. ib. 603, e. et a. l.

2) Ueber das Leben des Kleanthes: Diog. Laert. VII, §. 168 ss. Plut. de rect. rat. aud. 18. — Als unmittelbare Schüler des Zenon werden noch genannt: Persäos aus Kittion (um 260 v. Chr.) (Cic. de nat. DD. I, 15. — Gell. N. A. II, 18 Diog. Laert. VII, §. 6. 9. 36. — Suid. s. v. Περσαῖος et Ἑρμαγόρας); Ariston von Chios, die Sirene oder der Kahlkopf genannt (Diog. Laert. VII, §. 160 ss., stiftete eine eigne Secte; Cic. de legg. I, 13. de fin. II. 13 IV, 17.; verwarf Logik und Physik und bearbeitete nur die Ethik; Sext. Emp. adv. math. VII, 12. Stob. serm. 78. Cic. acad. II, 39. 42. Sen. ep. 89. 94.; was zwischen Tugend und Laster liege sei gleichgültig; Gott sei nicht zu erkennen,

Cic. de nat. DD, I, 14. Cf. Buchneri diss. de Aristone Chio, vita et doctrina noto.. Jen. 1725. 4. — Lotteri stricturae in Buchneri diss. Lips. 1725. 4. — Carpzovii diss Paradoxon stoic. Aristonis Ch. ὅμοιον εἶναι τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ τὸν σοφόν, novis obss. ill. Lips. 1742. 8.); Herillos von Karthago (Diog. Laert. VII, §. 165 ss., unterschied ein zweifaches höchstes Gut: das des Weisen — Erkenntniss, das der Menge — äussere Güter; Cic. de fin. IV, 14. 15. V, 25. — Clem. Alex. strom. II, p. 416. — Cic. de off. I, 2., in Bezug hierauf: G. T. Krug Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda. Symbol. ad hist. phil. partic. III. Lips. 1822. 4.). Die letzten beiden disputirten auch gegen Zenon.

3) Ueber das Leben des Chrysippos: Diog Laert. VII, §. 179 ss. — Suid. s. v. Χρύσιππος. — Plut. de stoic. rep. 2. 10. — Cic. acad. II, 24. 27. 47. de nat. DD. III, 10. Tusc. I, 5. — Senec. de benef. I, 3. — Nach ihm werden noch erwähnt: Zenon aus Tarsos (um 212); Diogenes von Babylon (s. §. 122.); Antipater von Tarsos oder Sidon (um 146); Panätios von Rhodos (um 130; cf. Mémoires sur la vie et sur les ouvrages de Panaetius par Ms. l'Abbé Sevin, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. X.; deutsch in Hissmann's Magaz. Bd. IV. — C. G. Ludovici Progr. Panaetii vitam et merita in Roman. tum philos. tum jurisprud. illustr. Lips. 1733. 4. — F. G. van Lynden Disp. historico-crit. de Pan. Rhod. phil. stoic. Praes. Dan. Wyttenbach. Lugd Bat. 1802. 8.); Posidonios aus Apamea in Syrien, der Rhodier von seiner Schule in Rhodos genannt (um 103; cf. Jan. Bake Posidonii Rhod. reliquiae doctrinae, coll. atque illustr. Lugd. Bat. 1810. 8.)

§. 110. *Bewusstsein von der Philosophie.*

Die Stoiker sagten die Weisheit sei Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen, die Philosophie aber Uebung (zur Weisheit) ***förderlicher Kunst. Förderlich*** (ἐπιτήδειον) ***aber sei die Eine und höchste Tugend; die generellsten*** (γενικώτατα) ***Tugenden seien drei: die physische, die ethische, die logische***[1]. Die Weisheit und der Weise sind den Stoikern unerreichbare Ideale, nach denen sie nur streben[2].

1) Plut. de plac. phil. in prooem. Cf. Sen. ep. 89. Diog. Laert. VII, §. 39. Cic. qu. ac. I, 5. de fin. IV, 2. Zenon vergleicht die Logik dem Gerippe, die Ethik dem Fleische, die Physik der Seele, oder die erste der Schale eines Eies, die zweite dem Weissei, die dritte dem Dotter etc. Diog. Laert. VII, §. 40.

2) S. §. 113, 9.

§. 111. *Logik.*

Die Logik ist dem Philosophen nöthig zur Unterscheidung des Wahren und Falschen[1], denn ihr Zweck ist zu lehren, welches das Kriterium der Wahrheit sei[2].

Wahr oder falsch ist das was durch die Sprache bezeichnet wird (der Gedanke, Begriff), weder aber das Wort noch der Gegenstand; diese gelten ihnen für körperlich, jenes für unkörperlich [3]). Von den 8 Theilen der Seele ist einer der herrschende (τὸ ἡγεμονικόν) [4]), und in diesem liegen alle Vorstellungen als Abdrücke der Gegenstände. Von diesen Vorstellungen (Gesammtinhalt des Bewusstseins) sind die begriffenen (καταληπτικαὶ φαντασίαι) zugleich wahr und als wahr gewusst. Diese sind das Kriterium der Wahrheit, denn alle falschen Vorstellungen sind durch Mangel an Klarheit von jenen leicht zu unterscheiden [5]).

1) Diog. Laert. VII, §. 46.: *Nicht ohne die dialektische Philosophie* (διαλ. θεωρία) *werde der Weise unfehlbar sein im Begriff* (ἐν λόγῳ, cf. l. c. §. 49. λόγος ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ, ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, und Anm. 3.), *denn das Wahre und das Falsche werde von ihr erkannt und das Glaubwürdige, und das unbestimmt Gesagte genau entschieden, ohne sie aber vermöge man nicht zu fragen und zu antworten.* Cf. ib. §. 83. Cic. de fin. III, 21.

2) Die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit (cf. d. Folg. u. Diog. Laert. VII, §. 41. 42.) ist charakteristisch. Der formelle Verstand will ein äusserliches Merkzeichen, daran, wie die königl. brit. Taue am rothen Faden, alles was sich von Vorstellungen darbietet, sogleich erkannt werden könne, was wahr sei. Das wäre bequem. In alter wie in neuer Zeit hat das Verstandesräsonnement zu solchem Merkmale die Klarheit gemacht, oder wie dieses auch schon von den Stoikern ausgedrückt worden, die Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande. Wenn man sich solches Ziel setzt, so könnte man sich die Philosophie oder das philosophische Gethue von vorn herein ersparen. Plutarch περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς sucht zu beweisen, dass die Stoiker fälschlich mit der gewöhnlichen Ansicht (dem gesunden Menschenverstande) übereinzustimmen vorgäben. Dass der Gedanke zu erkennen sei, weil auch Alles was gegenständlich ist nichts anderes als Manifestation des Gedankens, — davon ist auf diesem Standpunkte nicht die Rede. Die Verdienste der Stoiker sind empirische Bemerkungen, welche sich auf Grammatik und Rhetorik beziehen, dahin gehörige Bezeichnungen u. drgl., welche aber kein philos. Intresse haben. Cf. Diog. Laert. VII, §. 40. 43 s. 62. u. v. a.

3) Sext. Emp. adv. math. VIII, 11 s.: *Die Stoiker sagten drei seien unter einander verbunden: das Bezeichnete, das Bezeichnende und der Gegenstand* (τὸ τυγχάνον). *Von diesen sei das Bezeichnende das Wort* (φωνή); *das Bezeichnete das Ding* (τὸ πρᾶγμα) *selbst, welches von jenem angegeben wird, und welches wir auffassen, indem es für unsere Denkkraft* (διάνοια) *zugleich mit existirt, die Barbaren* (d. h. Ungebildeten — oder die nicht Griechisch verstehen) *aber nicht bemerken, obschon sie das Wort hören.* (Es ist also der Begriff). *Der Gegenstand aber ist das äusserlich zu Grunde liegende. Von diesen aber seien zwei Körper, nämlich das Wort und der Gegenstand; Eins aber unkörperlich, nämlich das angezeigte und ausgesprochene Ding*

(Begriff), *welches wahr oder falsch ist. Und diess ist nicht jedes, sondern das eine ist mangelhaft, das andere in sich vollendet* (αὐτοτελές). *Das letzte nennen sie Axiom* (ἀξίωμα) *und definiren: Axiom ist, was wahr oder falsch ist.* Cf. Sext. Emp. VIII, 69. Pyrrh. hyp. II, 104. Diog. Laert. VII, 63. 64

4) Plut. de plac. phil. IV, 4: *Die Stoiker sagen, sie* (die Seele) *bestehe aus acht Theilen, aus den fünf Sinnen, sechstens aus dem Sprechvermögen, siebentens aus dem Zeugungsvermögen, achtens aus dem Herrschenden* (τὸ ἡγεμονικόν), *von welchem jene alle geleitet werden durch die eigenthümlichen Organe, gleich den Fangfüssen der Meerpolypen.* Cf. Diog. Laert. VII, 111 157. 159. — Näher die Vorstellung vom Verhalten des ἡγεμονικόν: Plut. plac. phil. IV, 11.: *Die Stoiker sagen, wenn der Mensch geboren werde, verhalte sich der herrschende Theil der Seele wie ein zum Beschreiben geeignetes Blatt; in diesen werde von den Wahrnehmungen* (ἔννοιαι) *jegliche einzeln eingeschrieben. — Von den Wahrnehmungen entstehen einige als natürliche —, andere durch unsere Kenntniss und unsern Fleiss. Diese nun werden allein Wahrnehmungen genannt, jene aber auch Annahmen* (προλήψεις) Cf. Suid. s. v. πρόληψις. Diog. Laert. VII, § 54

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 227 ss.: *Kriterium der Wahrheit sagen die Stoiker sei die begriffene Vorstellung* (καταληπτικὴ φαντασία). *Vorstellung ist nach ihnen Abdruck* (τύπωσις) *in der Seele. Hierüber sind sie sogleich uneinig. Kleanthes nämlich verstand den Abdruck nach Vertiefung und Erhebung, wie auch durch die Siegelringe im Wachs Abdrücke entstehen. Chrysippos aber meinte diess sei absurd. Er hielt dafür, Zenon habe Abdruck für Alteration* (ἑτεροίωσις) *gesagt.* Dann könnten viele Vorstellungen zugleich stattfinden, wie auch die Luft viele Schalle zugleich fortpflanzt. Noch andere Stoiker sind auch mit des Chrysipp verbessernder Erklärung nicht zufrieden, weil es Alterationen der Seele gebe, welche nicht Vorstellungen wären, z. B. wenn man sich in den Finger verwundet. *Nicht in jedem beliebigen Theile der Seele treffe sie sich, sondern nur in der Denkkraft* (διάνοια) *und in dem Herrschenden* (τὸ ἡγεμονικόν). *Die diesen entgegentretenden Stoiker sagen, durch „Abbildung in der Seele" werde mitangedeutet: wiefern in der Seele eine Abbildung erfolgt. Die volle Definition wäre: Vorstellung ist Abbildung in der Seele, wiefern in der Seele Abbildung erfolgt. Wenn wir sagen, Vorstellung sei Abbildung in der Seele, so bezeichnen wir zugleich auch den Theil der Seele in Bezug auf welchen die Abbildung geschieht, dieser ist das Leitende* (τὸ ἡγεμονικόν). *Daher ist die explicirte Definition diese: Wahrnehmung ist Alteration im Herrschenden etc.* (Cf. Diog Laert. VII, §. 45. 50 Plut. de plac. ph. IV, 12.) — (242) *Von den Vorstellungen sind einige glaubwürdig* (πιθαναί), *andere unglaubwürdig, andere zugleich glaubwürdig und unglaubwürdig, andere weder glaubwürdig noch unglaubwürdig. Glaubwürdig sind nun die, welche eine milde* (nicht widerstrebende) *Bewegung in der Seele bewirken. —* (244) *Von den glaubwürdigen oder unglaubwürdigen Vorstellungen sind die einen wahr, die andern falsch, die dritten wahr und falsch, die vierten weder wahr noch falsch. Wahre sind nun, aus denen ein wahrer Satz gebildet werden kann.* (247) *Von den wahren Vorstellungen sind einige begriffen* (καταληπτικαί), *andere nicht. Nicht begriffen sind die, welche sich einem nach* (κατά) *einem Leiden ergeben.* Der Leidende trifft wohl das Wahre, weiss es aber nicht, begreift es nicht. *Begriffen ist die Vorstellung, welche der Abdruck eines Existirenden gemäss diesem selbigen Existirenden ist, wie ein solcher von einem nicht Existirenden nicht sein würde.* (253) *Die älteren*

Stoiker sagen, Kriterium der Wahrheit sei diese „begriffene Vorstellung," die neueren aber haben hinzugesetzt: „und die kein Hinderniss hat." Cf. Diog. Laert. VII, §. 45—50. Plut. de plac. phil. IV, 12. — Cic. quaest. acad. I, 11. II, 12. Gell. N. A. XIX, 1. — Cic. quaest. acad. II, 6.: *visum* (Vorstellung) *impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset.* Ib. 16.: *omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. Nam ab omnibus ejusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.* — Sext. Emp. adv. math. VII, 151.: *Die Stoiker sagen, drei seien unter einander verbunden: Wissenschaft, Meinung und die in die Mitte zwischen diese geordnete Auffassung* (Begreifung, *κατάληψις*). *Von diesen sei Wissenschaft die sichere und ewige und von dem Gedanken unveränderliche Auffassung; Meinung die hinfällige und falsche Zustimmung; Auffassung aber die Zustimmung zwischen jenen, welche der begriffenen Vorstellung entspricht, welche wahr ist und nicht falsch sein kann. Wissenschaft besitzen nur die Weisen; Meinung nur die Schlechten* (*φαῦλοι*); *Auffassung sei beiden gemeinsam, und diese sei das Kriterium der Wahrheit.* Cf. Cic. qu. ac. II, 11. Wie sie eingeständlich sich nicht zur Weisheit erhoben (s. §. 113, 9.), so mussten sie sich auch mit der *κατάληψις* statt der *ἐπιστήμη* begnügen. — Cic. qu. ac. II, 47.: *Aber ihr* (die Stoiker) *läugnet, dass jemand irgend eine Sache wisse, ausser dem Weisen. Und dieses folgerte Zenon durch einen Gestus. Wenn er nämlich die offene Hand mit ausgestreckten Fingern gezeigt hatte, sagte er: „von der Art ist die Vorstellung;" dann nachdem er ein wenig die Finger zusammengezogen: „von der Art die Zustimmung;" darauf nachdem er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht, sagte er: diess sei Begreifen. Nach dieser Aehnlichkeit hat er auch der vorher nicht dagewesenen Sache den Namen κατάληψις gegeben. Wenn er aber die linke Hand herbeigeführt und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, sagte er, diess sei Wissenschaft* (das Begreifen des Begreifens), *deren niemand als der Weise theilhaft sei. Aber wer die Weisen seien oder sein würden, pflegen nicht einmal sie selbst zu sagen.* Cf. Stob. ecl. II, p. 128. Diog. Laert. VII, §. 47. — Als Kriterium haben ältere Stoiker auch *die richtige Vernunft* (*ὀρθὸν λόγον*) angegeben. Diog. Laert. VII, §. 54. — Aus dem Mitgetheilten geht hervor, dass die wahren Vorstellungen dieselben sind, welche Zustimmung haben (das Begreifen kommt erst dazu, denn nicht alle wahren Vorstellungen sind begriffene), und es wird mithin das Gegenständliche, das Empfundene erst durch die Beziehung auf den Gedanken wahr. Daher sagt Sext. Emp. VIII, §. 10.: *Die Stoiker sagen, von dem Empfundenen und von dem Gedachten sei Einiges wahres; nicht aber geradezu* (schlechthin) *das Empfundene, sondern durch die Beziehung auf das ihm entsprechende Gedachte.* Cf. ib. XI, 183.

Kategorien unterschieden die Stoiker nach Simpl. cat. f. 16, a. vier: das Zugrundeliegende (*ὑποκείμενον*), das Qualitative (*ποιόν*), das sich irgend wie Verhaltende (*πῶς ἔχοντα*) und das sich zu etwas irgend wie Verhaltende (*πρός τί πως ἔχοντα*). Cf. ib. f. 42, b. 44, b. 98, b.

§. 112. *Physik.*

Alle Ursache ist Körper[1]*; Körper sowohl das Bewegende als das Bewegte*[2]*. Es schienen ihnen aber zwei*

Prinzipe von Allem zu sein, das Active (ποιοῦν) und das Passive (πάσχον). Das Passive nun schien ihnen die reine Wesenheit, die Materie; das Active die in jener, Vernunft, der Gott[3]), welcher von der Materie untrennbar ist[4]). *Die Wesenheit Gottes ist die ganze Welt und der Himmel*[5]); die Materie von Gott aus ihm selbst erzeugt[6]), ist nur *nach Voraussetzung, nur durch den Gedanken* (eine Abstraction)[7]). Alles was wirklich ist (daher auch die Welt), muss, weil es Körper, begrenzt sein[8]). Das Leere ist nicht in, sondern ausser der Welt[9]). In den Vorstellungen von der Weltbildung schlossen sich die Stoiker an die Lehre des Herakleit an[10]). Die aus 8 Theilen bestehende, vom ἡγεμονικόν beherrschte, menschliche Seele[11]) hielten sie für körperlich (Feuer) und Theil der Weltseele[12]).

1) Stob. ecl. I, p. 336. Cf. ib. p. 338. Plut. de plac. phil. IV, 60. Cic. qu. ac. I, 11. Diog. Laert. VII, §. 56. — Willkührliche Vorstellungen können nur durch willkührliche Worte (mit beliebiger Bedeutung) ausgedrückt werden; daher kommen jetzt die gemachten Kunstworte auf. Körper sind den Stoikern auch Seele (Diog. Laert. VII, §. 156.), Tugend, Laster, Gedanken, Tag, Nacht, Eigenschaften u. s. w. (Plut. adv. stoic. 45. de stoic. rep. 43. Sen. ep. 106. 117.), und sie meinen daher, dass die Körper einander durchdringen könnten, so dass verschiedne zugleich in demselben Raume (Stob. ecl. I, p. 376. Plut. adv. stoic. 37. 45. Alex. Aphrod. de mixt. p. 141.).

2) Plut. de plac. phil. IV, 20.

3) Diog. Laert. VII, §. 134. Cf. Plut. de plac. phil. I, 3. Sext. Emp. adv. math. IX, 11. Sen. ep. 89. Ueber die Materie insonderheit Simpl. cat. f. 12, b. Diog. Laert. VII, §. 150. Stob. ecl. I, p. 324.

4) Syrian. in Arist. met. ap. Petersen philos. Chrys. fund. p. 50. — Sie statuirten ihrer Ansicht gemäss keinen Zufall. Plut. de plac. phil. I, 29.

5) Diog. Laert. VII, §. 148. — Die Stoiker haben Beweise fürs Dasein Gottes versucht; cf. Cic. de nat. DD. II, 2. 5—8. Sext. Emp. adv. math. IX, 88. 101. 111 s. Ueber Gott, als Körper, lebendiges unsterbliches Wesen, die Welt regierende, die Materie durchdringende Vernunft, Vorsehung, weltbewegende Kraft, Verhängniss (εἱμαρμένη) und Nothwendigkeit, die Natur durchdringenden Athem, künstlerisches (nicht natürliches) Feuer, u. s. w. Diog. Laert. VII, §. 135. 137 s. 147. Cic. de nat. DD. I, 14 s. II, 17. 65. Plut. de stoic. rep. 34. adv. stoic. 33. 36. de plac. ph. I, 6. 7. Stob. ecl. I, p. 64. 66. 176. 180. — Auch die Götter der Volksreligion liessen die Stoiker gelten; aber sie erklärten dieselben physikalisch und für entstanden und vergänglich, so dass sie bei der Weltverbrennung (s. Anm. 10.) in den ewigen Gott Zeus zu Grunde gingen. Cf. Plut. de stoic. rep. 38. de plac. ph. I, 7. Diog. Laert. VII, §. 147. Cic. de nat. DD. I, 14. 15. II, 23. 24.

6) Diog. Laert. VII, §. 137. Cf. Plut. adv. stoic. 36. de stoic. rep. 39.

7) Stob. ecl. I, p. 324.

8) Stob. ecl. I, p. 392. Das Unkörperliche dagegen ist unendlich. l. c. Cf. Stob. ecl. I, p. 322. 324. Diog. Laert. VII, §. 150.

9) Stob. ecl. I, p. 382. 390. 392. Diog. Laert. VII, §. 140. 143. Plut. de plac. phil. II, 1. adv. stoic. 30. Sext. Emp. adv. math. IX, 78.

10) Gott heisst es *verwandle sich wie in einen Saamen* (aus dem die Welt erwächst), *in Feuer, und wieder aus diesem* alles übrige, zunächst die 4 Elemente. Es ist dann von einer Weltverbrennung die Rede (Zurückgehen in Gott des von ihm Ausgegangenen) nach einem nothwendigen Verhängnisse, von vernünftigen Saamenverhältnissen (σπερματικοὶ λόγοι) u. s. w. Cf. Diog. Laert. VII, §. 136. s. 142. 144. 148. 156. Stob. ecl. I, p. 372. 390. 414. Plut. de stoic. rep. 39. 41. de plac. phil. I, 7. adv. stoic. 17. Cic. de nat. DD. II, 12. 22. 32. Ueber das Feuer namentlich Cic. de nat. DD. II, 15. Stob. ecl. I. p. 314. 372. Plut. de plac. phil. I, 6. — In der Welt suchten sie nachzuweisen, wie Alles sich auf den Menschen und dieser auf Gott als Zweck bezöge. Cf. Cic. de nat. DD. II, 14. de fin. III, 20. Porphyr. de abstin. III, 20. Stob. ecl. I, p. 444.

11) Cf. vor. §., 4. Galen. de Hipp. et Plat. plac. II, 91. Auch in der (vernünftigen) Welt gibt es ein ἡγεμονικόν: der Aether oder die Sonne. Cf. Diog. Laert. VII, §. 139. Cic. ac. qu. II, 41. de nat. DD. I, 14. 15.

12) Cf. Nemes. de nat. hom. 2. Cic. de nat. DD. III, 14. Tusc. I, 9. Diog. Laert. VII, §. 156. 157.: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. Plut. de plac. phil. IV, 3. Nach Chrysipp werden nur die stärkern Seelen der Weisen den Tod überleben. Diog. Laert. l. c. Plut. de plac. phil. IV, 7. Arius Did. ap. Euseb. pr. ev. XV, 20.

§. 113. *Ethik.*

Der oberste ethische Grundsatz der Stoiker war *der Natur zu folgen*[1]), und da die ursprünglich göttliche Natur des Menschen[2]) in seiner Seele begründet ist[3]), so ist ihnen *das höchste Gut, nichts zu sein als Geist*[4]). *Der Tugend gemäss leben ist daher dasselbe, wie leben gemäss der Erfahrung dessen, was mit der Natur übereinstimmt; — denn unsere Naturen sind Theile der Natur des All*[5]). Die Tugend ist ihnen das Vernünftige und daher gilt ihnen die Tugend für lehrbar, und wer das Gute erkennt, der will es auch[6]). Die Lust ist ihnen nicht Zweck der Natur[7]) und die gewöhnlich sogenannten Güter des Lebens, wie Reichthum, Gesundheit, gelten ihnen nur für wählbar, wenn man zwischen ihnen und ihrem Gegentheile zu wählen hat, aber nicht für wahre Güter[8]). Da alle wahre Erkenntniss Tugend ist, so ist der Weise auch der Tugendhafte, der Gute, welcher nichts bedarf[9]).

1) Diog. Laert. VII, §. 87. — Das Naturgemässe ist das Schickliche, τὸ καθῆκον, *welchem im Leben zu folgen.* Stob. ecl. II, p. 158. cf. Cic. de fin. III, 6. Diog. Laert. VII, §. 107. 110. Das in sich vollendete Schickliche (das Natürliche, welches als Vernünftiges gewusst und gethan wird) ist Gutthat (κατόρθωμα), entgegengesetzt der Uebelthat (ἁμάρτημα); cf. Stob. ecl. II, p. 158. 184. 192. 220. Einiges ist immer schicklich, anderes nicht immer; cf. Diog. Laert. VII, §. 109.

2) Vergl. d. voh. §.

3) Vergl. d. vorh §. — Damit ist auch entschieden, welcher Natur man folgen solle, der allgemeinen oder der menschlichen (cf. Diog. Laert. VII, §. 89.); nämlich der menschlichen, insofern sie ein Theil der allgemeinen. Cf. Anm. 5. Man kann daher Alles thun, was nicht gegen die Natur, und sich hierin sogar die (unverbildeten) Thiere zum Muster nehmen. Plut. de stoic. rep. 22. — Die Tugend ist gut und hinreichend zur Glückseligkeit. Diog. Laert. VII, §. 102. 127. Stob. ecl. II, p. 90. Εὐδαιμονία ist ihnen εὔροια βίου (der glückliche Verlauf des Lebens). Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 172. Stob. ecl. II, p. 138. Diog. Laert. VII, 88. — Cic. Tusc. disp. III, 7.: *Das Geschäft der Seele ist, die Vernunft wohl zu nützen.*

4) Cic. de fin. IV, 11.

5) Diog. Laert. VII, §. 87. Cic. de fin. III, 9. Die Natur des Menschen ist Vernunft (Cic. de fin. IV, 11.), seine richtige Verfassung (*constitutio* — σύστασις) ist vernünftig, d. h. es steht das ἡγεμονικόν in einem bestimmten Verhältnisse zum leiblichen Theile des Menschen. Cf. Sen. ep. 121. Diog. Laert. VII, §. 85. Stob. ecl. I, p. 312 s. — Auf Störungen dieses Verhältnisses werden die Affecte (πάθη, *perturbationes*) zurückgeführt. Cf. Cic. Tusc. disp. IV, 6. Stob. ecl. II, p. 36. Diog. Laert. VII, §. 110. Die sittliche Tugend ist den Stoikern eine διάθεσις ὁμολογουμένη. Diog. Laert. VII, §. 89. cf. ib. §. 127. Plut. de stoic. rep. 7. Stob ecl. II, p. 104. 110. Simpl. in cat. Ar. f. 61, a. Da die Vernunft einet, die Unvernunft trennt (cf. Diog. Laert. VII, §. 123 s. Stob. ecl. II, p. 204. Cic. de fin. III, 19. 20.), so ist ihnen das Ideal des Staates einträchtiges Zusammenleben ohne Unterschied der Völker, Gesetze. Plut. de Alex. fort. I, 6. Sie erkannten den Menschen als für das Staatsleben bestimmtes Wesen (cf. Diog. Laert. VII, §. 121. 123. Cic. de fin. III, 19. Stob. ecl. II, p. 184 s.), statuirten unter Verhältnissen aber auch sich vom Staatsleben zurückzuziehen (cf. Cic. de fin. III, 20. Diog. Laert. VII, 122.).

6) Diog. Laert. VII, §. 90 ss. 125. Cic. Tusc. IV, 24. Plut. de stoic. rep. 27. Stob. ecl. II, p. 106. Die Tugend ist (wie das Wissen) unverlierbar. Stob. ecl. II, p. 196. 218. Diog. Laert. VII, §. 120. 127. 128. Plut. adv. stoic. 7. de stoic. rep. 13. Cf. Simpl. cat. f. 102, a. Plut. de stoic. rep. 27. — Als Vernünftigkeit ist die Tugend nur Eine (Stob. ecl. II, p. 110. Diog. Laert. VII, §. 125.), aber sie tritt in 4 Hauptbeziehungen auf (ἀρ. πρῶται): Einsicht (φρόνησις), Tapferkeit (ἀνδρία), Mässigkeit (σωφροσύνη), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und ebenso im Gegensatze das Laster (cf. Cic. ac. qu. I, 10. de fin. III, 21. IV, 20. 27 s. Diog. Laert. 92 s. Stob. ecl. II, p. 110. 116. 218. 220. Plut. de virt. mor. 2.). — Zwischen Tugend und Laster (Weisheit und Thorheit) gibt es kein Mittleres. Stob. ecl. II, p. 198. Diog. Laert. VII, §. 127.

7) Sext. Emp. adv. math. XI, 73. Plut. de stoic. rep. 15. adv. stoic. 25. Die Lust ist nur ein Nebenerzeugniss (ἐπιχέννημα), Diog. Laert.

VII, §. 85. 86. 103.; ein Zustand, keine Thätigkeit. Diog. Laert. VII, §. 110. Stob. ecl. II, p. 166. Cic. de fin. III, 10.

8) Stob. ecl. II, p. 144 s. p. 156. Cf. Diog. Laert. VII, §. 104. 105. Cic. de fin. III, 15. 16. Plut. de stoic. rep. 23. 30. adv. stoic. 26. Das zu Wählende ist προηγμένον.

9) Der Weise ist ein (blosses) Ideal (cf. Plut. de stoic. rep. 31. Diog. Laert. VII, §. 91. Sext. Emp. adv. math IX, 133.), er ist (weil er die rechte σύστασις hat, cf. Anm. 5.) affectlos, — die Apathie des Weisen —, glückselig, dass ihn die Geschicke des Lebens weder stören noch fördern können (cf. Stob. ecl. II, p. 166. Cic. de fin. III, 10. Diog. Laert. VII, §. 104. 110. Plut. de stoic rep. 12. 20. 30 s. adv. stoic. 20. Sen. ep. 9.); er ist frei, wahrer König, Priester u. s. w., überhaupt allein Alles mit Einsicht vollbringend (cf. Cic. ac. qu. I, 10. II, 44. Tusc. disp. IV, 16. 19. Stob. ecl. II, p. 122. 172. 204. 232. serm. VII, 21. Gell. XIX, 2 u. v. a.). Die Freiheit des stoischen Weisen ist aber die Willkühr, es gibt für ihn nichts objectiv Bestimmendes; was sonst als unsittlich gilt, ist ihm gleichgültig (cf. Sext. Emp. adv. math. XI, §. 190—194. Pyrrh. hyp. III, 201. Diog. Laert. VII, §. 121. 129. Stob. ecl. II, p. 118. 238 u. v. a.). Bekannt ist es, dass die Stoiker unter Umständen auch den Selbstmord (αὐτοχειρία) billigten (cf. Diog. Laert. VII, §. 130. 176. Stob. ecl. II, p. 226. Cic. de fin. III, 18.).

§. 114. *Spätere Stoiker.*

G. P. Hollenberg de praecipuis Stoicae phil. doctoribus et patronis apud Rom. Lips. 1793. 4. — C. Ph. Conz Abhandlungen für die Geschichte u. das Eigenthümliche der spätern stoischen Philos., nebst einem Versuche über christl. kant. u. stoische Moral. Tüb. 1794. 8. — J. A. L. Wegscheider Ethices stoicorum recent. fund. ex ipsorum scriptis eruta cum principiis eth., quae critica rat. pract. sec. Kantium exhibet, comp. Hamb. 1797. 8.

Senecae opera ed. Ruhkopf. Lips. 1797. sq. VI Voll. 8. — Essai sur la vie de Seneque le philosophe, sur ses écrits et sur les regnes de Claude et de Neron, avec des notes (p. Mr. Diderot). Par. 1778. 12. (auch in der franz. Uebers. des Seneca von La Grange). — Fel. Nüscheler L. A. Seneca, der Sittenlehrer, nach dem Charakter seines Lebens und seiner Schriften. Zürich 1785. 8. I. Bd. — Karl Phil. Conz über Seneca's Leben und Charakter, bei seiner Uebersetzung der Trostschriften an Helvia und Marcia. Tübing. 1792. 8. — Jo. Jac. Czolbe Vindiciae Senecae. Jen. 1791. 4. — Jo. Andr. Schmidii Disp. de Seneca ejusque theologia. Jen. 1668. 4. — Jo. Ph. Apini Disp. de religione Senecae. Viteb. 1692. 4. — Justi Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresd. 1675. 12. — Fried. Chr. Gelpke Tractatiuncula de familiaritate, quae Paulo Apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur, verisimillima. Lips. 1813. 4. — Chr. Ferd. Schulze Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lips. 1797. 4. — L. An. Seneca, herausgeg. von Joh. Ge. Carl Klotzsch. Wittenb. 1799—1802. II Bde. 8. — Henr. Aug. Schiek Diss. de causis, quibus Zeno et Seneca in philosophia discrepent Marb. 1822. 4. — Ern. Jul. Maur. Werner de Senecae philosophia. Berol. 1825. 8.

Epicteti Enchiridion und Arriani Diss. Epicteteae; besonders in Joh. Schweighäusers Ausgabe (Epicteteae philosophiae monumenta etc. Lips. 1799—1800. V Tomi 8.). Uebers. des Enchiridion von Link (Nürnb. 1783.) und Thiele (Erf. 1790). — Arrian's Unterredungen Epiktets

mit seinen Schülern, übersetzt und mit histor. philosoph. Anmerkungen und einer kurzen Darstellung der Epiktetischen Philosophie begleitet von Jo. Math. Schulz. Altona 1801—1803. II Bde. gr. 8. — Giles Boileau, Vie d'Epictete et sa philosophie. 2 Ed. revûe et augmentée. Par. 1667. 12. — Mich. Rossal Disquisitio de Epicteto, qua probatur, eum non fuisse Christianum. Groning. 1708. 8. — Joh. Dav. Schwendneri Idea philosophiae Epicteticae ex enchiridio delineata. Lips. 1681. 4. — Chph. Aug. Heumanni Diss. de philosophia Epicteti. Jen. 1703. 4. — Lud. Chr. Crellii Diss. II. τὰ τοῦ Ἐπικτήτου ὑπέρσοφα καὶ ἄσοφα in doctrina de deo et officiis erga se ipsum. Lips. 1711—1716. 4. — Joh. Erdm. Waltheri Diss. super vita regenda secundum Epictetum. Lips. 1747. 4. — H. Kunhardt über die Hauptmomente der stoischen Sittenlehre nach Epiktet's Handbuche, in dem neuen Museum der Philosophie und Literatur, herausgegeben von Bouterweck. I Bd. 2 St. und II Bd. 1 St. — Joh. Franc. Beyer über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral. Marb. 1795. 8.

Antonini Commentarii ad se ipsum (τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα) ed. Gataker; Wolle; Morus; Joh. Matth. Schulz. Slesv. 1802. sq. 8., welcher sie auch deutsch übersetzt hat, mit Anmerk. und einem Versuche über Antonins philos. Grundsätze. Schleswig 1799. 8. — Chph. Meiners de M. Aurelii Antonini ingenio, moribus et scriptis, in Comm. Soc. Gotting. 1783—84. T. VI. — C. F. Walchii Comm. de religione M. Aur. Antonini in numina celebrata, in Actis Soc. lat. Jen. p. 209. — J. Dav. Koeleri diss. de philos. M. Aur. Antonini in theoria et praxi. Altd. 1717. 4. — J. Fr. Buddei Indroductio ad philos. stoic. ad mentem M. Antonini, vor der Wolleschen Ausg. des Antonin. Leipz. 1729. 8. — J. W. Reche Versuch einer erläuternden Darstellung stoischer Philosopheme nach dem Sinne des Antonin, in dess. Uebers. des Ant. Frankf. a. M. 1797. 8. — Nic. Bachius de M. Aurelio imp. philosophante ex ipsius comm. Scriptio philolog. etc. Lips. 1826. 8. — (Louis Magdeleine Ripault) Marc Aurel ou histoire philos. de l'Emp. Marc — Antonin. T. I - IV. Par. 1820. 4.

Die stoische Philosophie sagte besonders denjenigen Römern zu, welche durch strengere Sittlichkeit das herannahende Verderben Roms abzuhalten suchten und in den Wirrnissen der Zeit einen des Mannes würdigen Trost von der Philosophie verlangten [1]). Den grössten Ruhm als Philosophen erlangten der um 3 n. Chr. zu Corduba in Hispanien geborne und 65 n. Chr. von seinem verdorbenen Schüler Nero getödtete Seneca [2]), welcher den Zweck der Philosophie fürs Leben hervorhob und daher besondere Sorgfalt auf die Ethik wendete; ferner Epictetos [3]) von Hierapolis in Phrygien im 1. und 2. Jahrh. nach Christus, der anfangs Sklave, nachher Lehrer der Philosophie in Rom und endlich in Nikopolis in Epeiros war, und ebenfalls die praktische Seite der stoisch. Philosophie vorzugsweise hervorhob; endlich M. A. Antoni-

nus[4]) (Marcaurel, der Philosoph genannt) geb. 119 oder 121 n. Chr., seit 161 röm. Kaiser und gest. 180 n. Chr., der nach seinem Charakter die stoischen Lehren in milderem Gewande aufstellte. Zur Förderung der speculativen Wissenschaft haben diese Männer so wenig beigetragen, wie die ihnen am nächsten stehenden späteren Kyniker[5]).

1) Die Scipionen, C. Laelius, P. Rutil. Rufus, Q. Tubero, Q. Mucius Scaevola Augur, M. Porcius Cato Uticensis, M. Brutus, welcher Caesarn mordete, werden als solche genannt, die sich der Stoa zugeneigt. Besonders die röm. Rechtsgelehrten bildeten sich durch röm. Philos. Cf. J. Henn. Boehmeri progr. de philosophia ICtorum stoica. Hal. 1701. 4. — Everh. Ottonis orat. de stoica veterum ICtorum phil. Duisb. 1714. 4. — J. Sam. Heringii diss. de stoica veterum Romanorum jurisprudentia. Stett. 1719. 4. — Die angeg. 3 Schriften in: De sectis et philosophia ICtorum opuscula. Colleg. G. Slevoigt. Jen. 1724. 8. — Westphal de stoa ICtorum Rom. Rost. 1727. 4. — J. G. Schaumburg de jurisprudentia vet. ICt. stoica. Jen. 1745. 8. — Chr. Fr. G. Meister de phil. ICt. Rom. stoica in doctrina de corporibus eorumque partibus. Gott. 1756. 4. (Auch in dess. Select. opusc. Syll. I. Num. 10.). — J. A. Ortloff über den Einfluss der stoischen Philosophie auf die röm. Jurisprudenz. Erlang. 1787. 8. — G. P. Hollenberg de praecipuis stoicae philosophiae doctoribus et patronis apud Romanos. Lips. 1793. 4. — Als Stoiker sind noch zu erwähnen: Athenodoros von Tarsos der ältere (Cordylio, Freund des jüngern Cato und Aufseher der Bibliothek zu Pergamus) und der jüngere (Cananites, Lehrer des Kaiser Augustus; cf. Recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore par Mr. l'Abbé Sevin, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XIII. Deutsch in Hissmann's Magazin Bd. 4. — Hoffmanni diss. de Athenodoro Tars. phil. stoico. Lips. 1732. 4.); C. Musonius Rufus aus Volsinium (cf. Musonii Rufi philos. stoici reliquiae et apophthegmata ed. J. Venh. Peerlkamp. Harl. 1822. 8. — Vier bisher ungedruckte Fragmente des stoisch. Philos. Musonius, a. d. Griech. übers., mit einer Einleit. üb. s. Leben u. s. Philosophie v. G. H. Moser; mit einer Nachschrift von Fr. Creuzer in den Studien 1810. B. VI. — Burigny Mém. sur le phil. Musonius, in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXXI., deutsch in Hissmann's Magazin Bd. IV. — Dan. Wyttenbachii diss. (resp. Niewland) de Musonio Rufo phil. stoico. Amst. 1783. 4.); Annaeus Cornutus oder Phornutus von Leptis in Africa (cf. de Martini disp. de L. Ann. Cornuto, phil. stoico. Lugd. Bat. 1825. 8. Man legt ihm die Schrift *θεωρία περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως* bei, ed. Ald. Manutius. Ven. 1505. fol. und Gale in den opusc. myth. phys. et eth. p. 137. cf. Villoison Anecdot. gr. T. II. und de la Rochette melanges crit. et philos. T. III.); Chäremon aus Aegypten, Lehrer des Nero, gen. *Ἱερογραμματεύς*; Euphrates aus Alexandria, unter Hadrian; Dion aus Prusa, gen. Chrysostomos (von ihm 80 Reden ed. Reiske. 2 Bde. Leipz. 1784 u. 98. 8.; 13 Reden deutsch von Ernestine Chr. Reiske, in: Hellas. Mitau 1778. 8.); Basilides u. a. Die angeführten lebten sämmtlich im 1 und 2 Jahrh. nach Christ.

2) Seneca hat Schriften hinterlassen, in denen eine gekünstelte Sprache herrscht. (S. oben die Lit.).

3) Epictet hinterliess nichts Schriftliches, aber sein Schüler Flavius

Arrianus schrieb ein Handbuch (ἐγχειρίδιον) der Moral Epiktets und eine Sammlung der von ihm zu Nikopolis gehaltenen Vorträge (διατριβαί). (Vergl. oben die Lit.).

4) Antonin schrieb τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα. Vgl. oben. d. Lit.

5) Kyniker aus dem 2 Jahrh. n. Chr. sind: Demonax aus Cypern, der zu Athen lehrte; Crescens von Megalopolis; Peregrinus gen. Proteus aus Parium in Mysien. (Luciani Demonax, und de morte Peregrini. Cf. Gell. N. A. VIII, 3. XII, 11.).

§. 115. *Epikuros und die Epikureer.*

Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis ejusdem comprehensa ed. Joh. Glob. Schneider. Lips. 1813. 8. — Epicuri fragmenta libror. II. et XI. de natura etc. restituta lat. versa et Commentariis illustrata e Rosinio ed. Orellius. Lips. 1818. 8. — Petri Gassendi Animadversiones in Diog. Laert. de vita et philosophia Epicuri. Lugd. Bat. 1649. fol. — Ejusd. de vita, moribus et doctrina Epicuri. LL. VIII. Lugd. 1647. 4. Hag. Com. 1656. 4. — Sam. de Sorbiere lettres de la vie, des moeurs et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ses erreurs, in dessen lettres et discours. Par. 1660. 4. — Jacques Rondel la vie d'Epicure. Par. 1679. 8. Latein. Uebers. Amst. 1693. 12. — Versuch einer Apologie des Epikur, von einem Antibatteusianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berl. 1776. 8. — Fr. Ant. Zimmermann Vita et doctrina Epic. dissert. inaugurali examinata. Heidelb. 1785. 4. — Heinr. Ehrenfr. Warnekros Apologie u. Leben d. Epikur. Greifsw. 1795. 8. — Nic. Hill de philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea. Genev. 1699. 8. — Petr. Gassendi Syntagma philosophiae Epicuri. Hag. Com. 1655 1659. 4. u. in den opp.

Joh. Mich. Kern Diss. Epicuri prolepsis s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae, in locum Cic. de nat. D. I, 16. Gott. 1756. 4. — Taconis Roorda Disp. de anticipatione cum omni, tum inprimis Dei, atq. Epicureorum et Stoic. de anticipationibus doctrina. Lugd. Bat. 1823. 4. (auch in den Annal. Acad. Lugd. Bat. 1822—23.).

La morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. Baron des Coutures. Par. 1685., vermehrt von Rondel. Haag 1686. 12. — La morale d'Epicure tirée de ses propres écrits par Mr. l'Abbé Batteux. Par. 1758. 8. Deutsch (v. Joh. Gottfr. Bremer). Mietau 1774. Halberst. 1792. 8. — Magn. Omeisii Diss. Epicurus ab infami dogmate, quod summum bonum consistat in obscoena corporis voluptate, defensus. Altd. 1679. 4. — Versuch über die Einseitigkeit des stoischen u. epikureischen Systems in der Erklärung vom Ursprunge des Vergnügens (v. E. Platner), in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften. 19. B.

Gualt. Charleton Physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana etc. Lond. 1654. fol. — Gottfr. Ploucquet Diss. de cosmogonia Epicuri. Tub. 1755. 4. — Restaurant l'accord des sentimens d'Aristote et d'Epicure sur la physiologie. Lugd. Bat. 1682. 12.

Jo. Fausti Diss. de deo Epicuri. Argent. 1685. 4. — Jo. Conr. Schwarz judicium de recondita theologia Epicuri. Comment. I. II. Cob. 1718. 4. — Jo. Henr. Kronmayer Diss. de Epicuro, creationis et providentiae divinae assertore. Jen. 1713. 4. — Joh. Achat. Fel. Bielke Diss. qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum, Rondellum et Baelium. Jen. 1741. 4. — Chph. Meiners Abh. über Epikurus Charakter u. dessen Widersprüche in der Lehre v. Gott, in s. vermischt. Schriften. II. B. S. 45 flg.

Epikuros aus dem atheniensischen Demos Gargettos, geb. 342 v. Chr. (Ol. 109, 3.), wurde zu Samos erzogen und kam 17 J. alt nach Athen, von wo er sich nach Kolophon, dann nach Mitylene und endlich nach Lampsakos begab. Schon in den letztgenannten Orten lehrte er, welches er jedoch 34 J. alt in Athen mit grösserem Glücke fortsetzte. Er kaufte einen Garten und lebte mit seinen Schülern in einer engen Verbindung [1]). Aller Ueberfluss wurde vermieden und Gütergemeinschaft nur darum nicht eingeführt, weil diese schon ein Misstrauen vorausgesetzt haben würde [2]). Geliebt und geehrt von seinen Freunden starb Epikuros im 71 Jahre (Ol. 127, 2.) [3]). Von seinen vielen Schriften sind nur wenige Fragmente erhalten [4]). Seine Schule erhielt sich lange, ohne zur Fortbildung der Philosophie weiter beizutragen [5]).

1) Vergl. Diog. Laert. X, §. 1 ss. Suid. s. v. *Ἐπίκουρος*. Sein Vater soll (schon Ol. 107, 1. ?) nach Samos mit einer Kolonie von Athen gegangen sein. Strab. XIV, p. 589. Cic. de nat. DD. I, 26. In seiner Jugend soll er keine ausgezeichnete Erziehung erhalten haben (cf. Cic. de fin. I, 7 Sext. Emp. adv math. I, 1.). Obschon er sich selbst einen *ἀυτοδίδακτος* nannte (cf. Diog. Laert. X, §. 12. Cic. de nat. DD. I, 26. Sext. Emp. adv. math. I, 3. Plut. non posse suav. viv. s. Ep. 18.) werden ihm doch verschiedene Lehrer zugeschrieben (cf. Gassendi de vita etc.). Am nächsten steht er dem Demokrit (cf. Plut. adv. Colot. 3. und d. Folg.). — Vergl. noch: Plin. hist. nat. XIX, 4. Sext. Emp. adv. math. X, 18 s. Clem. Alex. strom. V, p. 575. Cic. de fin. II, 31. Sen. ep. 21.

2) Diog. Laert. X, §. 10. Plut. v. Demetr. 34. Cic. de fin. I, 20.

3) Diog. Laert. X, §. 2. 15 Cic. de fato 9.

4) Cf. Diog. Laert. X, §. 7 s. Athen. VIII, 50. p. 354. Plut. adv. Colot. 26. Sext. Emp. adv. math. I, 3 s. Cic. de nat. DD I, 33 Er fasste seine Lehre in *κύριαι δόξαι* (Hauptsätze), welche Diog. Laert. so wie 3 Briefe erhalten. Fragmente aus seiner Physik sind in Herculanum aufgefunden worden (vergl. oben Lit.).

5) Die Schüler des Epikuros hingen streng an der Lehre des Meisters (cf. Numen. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 5. — Sen. ep. 33. Cic de fin. II, 6. Diog. Laert. X, §. 12. 35. 83. 85.). Als Schüler des Epikuros werden hervorgehoben: die Lampsakeer Metrodoros, dessen Bruder Timokrates, Colotes (gegen den Plutarch schrieb), Polyaenos, Leonteus u. seine Gattin Themista, Metrodoros von Stratonikea, welcher Akademiker wurde, die Hetaire Leontion aus Athen. Als sein Nachfolger wird Hermachos von Mitylene genannt. Spätere sind Polystratos, Dionysios, Basilides, Apollodoros, Zenon von Sidon, Diogenes von Tarsos, Diogenes von Seleukia u. s. w. — Viele gingen zu Epikur über, keiner von ihm ab. Darüber bemerkte Karneades richtig: *Ein Mann könne wohl ein Kastrat, aber kein Kastrat wieder ein Mann werden.* Diog. Laert. IV, §. 43.

§. 116. *Bewusstsein von der Philosophie.*

Die Philosophie nannte Epikur eine Thätigkeit, welche durch Schlüsse und Untersuchungen ein glückseliges Leben bereite [1]; so dass ihm dieselbe nur Mittel zum Zwecke war. Daher verachtete er die nutzlosen Wissenschaften, und selbst die Logik, welche er Kanonik nannte, ist ihm nur Mittel zum Zwecke, die Kriterien der Wahrheit angebend, und die Physik nur um der Ethik willen, welche zum Zwecke hat anzugeben, was Glückseligkeit sei und wie sie zu erreichen [2]).

1) Sext. Emp. adv. math. XI, 169.

2) Cf. Sext. Emp. adv. math. I, 1. Diog. Laert. X, §. 31. Cic. de fin. I, 7. Ueber die Eintheilung in Kanonik, Physik und Ethik Diog. Laert. X, §. 29. 30. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 14. 15. 22. Sen. ep. 89. — Diog. Laert. X, §. 80—82. 142. 143. Vergl. d. Folg.

§. 117. *Kanonik.*

Kriterien der Wahrheit sind a) die Sinneswahrnehmungen, b) die Vorstellungen und c) die Affecte [1]). *Jegliche Empfindung ist ohne Grund* (ἄλογος, man kann sich keine Rechenschaft über sie geben) *und keiner Erinnerung* (μνήμη) *fähig; denn weder wird sie von sich selbst bewegt, noch kann sie von einem Anderen bewegt etwas zusetzen oder wegnehmen. Auch gibt es nichts, welches sie widerlegen könnte* (kein Kriterium für sie); *denn weder kann die gleichartige Sinneswahrnehmung die gleichartige widerlegen wegen der gleichen Geltung beider, noch die ungleichartige die ungleichartige, denn diese beurtheilen nicht Dasselbe; noch die verschiedene die verschiedene, denn wir merken auf alle; noch endlich der Begriff, denn jeglicher Begriff entspringt aus den Sinneswahrnehmungen* [2]). *Vorstellung* (πρόληψις) *nennen sie gleichsam ein Begreifen, oder eine richtige Meinung oder Verständniss oder einwohnende allgemeine Erkenntniss, d. h. eine Erinnerung des oft äusserlich Erscheinenden* [3]). Die Erinnerung ist niedergelegt im Wort, und man muss sich daher bei jeder Untersuchung an die ursprüngliche Bedeutung der Worte

halten [4]). Die Vorstellungen sind wie die Sinneswahrnehmungen wahr; wahr oder falsch kann nur die Meinung (δόξα) oder Annahme (ὑπόληψις) sein, welche der Sinneswahrnehmung sich anschliesst; *wenn sie nämlich bezeugt wird oder nicht widerlegt wird, ist sie wahr; wenn sie aber nicht bezeugt wird oder widerlegt wird, ist sie falsch* [5]). *Affecte* (πάθη) *geben sie zwei an: Lust* (ἡδονή) *und Schmerz* (ἀλγηδών), *deren jegliches lebende Wesen theilhaft sei, und von denen jene gemäss* (οἰκεῖον), *dieser fremdartig sei, wonach entschieden wird, was zu wählen sei und was zu fliehen* [6]).

1) Diog. Laert. X, §. 31.

2) Diog. Laert. X, §. 31. Cf. ib. §. 146. Sext. Emp. adv. math. VIII, 9. *Wahr ist, was sich so verhält, wie gesagt wird, dass es sich verhalte; falsch, was sich nicht so verhält, wie gesagt wird, dass es sich verhalte.* — Alle Sinneswahrnehmungen sind wahr, auch die der Wahnsinnigen, der Träumenden, Diog. Laert. X, §. 32. cf. Sext. Emp. VII, 203. s. VIII, 63 s., nur die Meinung, was das Empfundene sei, kann falsch sein (s. d. Folg.). Das Empfundene (subjectiv) ist nicht der Gegenstand selbst, aber wohl ein Aehnliches. Cf. Diog. Laert. X, §. 46. 49. u. a. Sext. Emp. VIII, 63 s.

3) Diog. Laert. X, §. 33. Das ganze Gebiet des Allgemeinen (Denkens) geht dem Epikur auf die durch die Sinneswahrnehmungen vermittelten Vorstellungen hinaus, daher man nicht irgend eine Untersuchung anstellen kann ohne πρόληψις (Sext. Emp. adv. math. 1, 27. XI, 21. Diog. Laert. X, §. 33.). Aus dem Erschienenen wird auf das Unbekannte geschlossen, so dass das ganze Geschäft des Denkens auf Zufall, Analogie, Aehnlichkeit, Zusammensetzung beruht (Diog. Laert. X, §. 32. 38. 104.).

4) Diog. Laert. X, §. 33. *Durch jeglichen Namen wird das zuerst Untergelegte* (Sinn, Bedeutung) *offenbart* (ἐναργές ἐστι); *und nicht suchten wir das Gesuchte, wenn wir es nicht früher erkannt hätten; — auch benennten wir nichts, wenn wir nicht früher das Bild* (τύπος) *desselben der Vorstellung nach erfahren hätten.* Cf. ib. 31. 37 s. Cic. de fin. 1, 7. Sext. Emp. adv. math. VII, 267.

5) Diog. Laert. X, §. 33. 34. 50. 51. Sext. Emp. adv. math. VII, 210., weicht ab. — Cf. Plut. adv. Colot. 25. — Es ist diess die gewöhnliche Maxime der Erfahrungswissenschaften, namentlich der Naturwissenschaften. Die Hypothese ist so eine aus der πρόληψις hervorgegangene Annahme, welche der Bestätigung durch die Wahrnehmung bedarf.

6) Diog. Laert. X, §. 34. Οἰκεῖον ist das Naturgemässe, im Wesen liegende.

§. 118. *Physik.*

Nichts wird aus dem Nichtseienden. Das All war immer so, wie es jetzt ist und wird immer so sein. Das All ist Körper. Wie aber die Körper sind, dafür legt

bei allen die Sinneswahrnehmung Zeugniss ab, nach welcher man das Unsichtbare (nicht in die Sinne fallende) *durch Schluss bestimmen muss.* Das Leere muss sein, als Ort der Körper, darinnen sie sich bewegen. *Von den Körpern sind einige Zusammensetzungen, andere solche, aus denen die Zusammensetzungen gemacht werden. Diese sind untheilbar* (ἄτομα) *und unveränderlich*, der Zahl nach unendlich, in ihren Verschiedenheiten unerkennbar, keine Eigenschaften als Gestalt, Grösse und Schwere besitzend. *Die Atome bewegen sich continuirlich*, ins Unendliche, mit gleicher Geschwindigkeit, im Leeren, der Schwere gemäss senkrecht. Von dieser Richtung weichen sie ein wenig ab, stossen zusammen, und die leichtern steigen empor, die schwereren sinken herab. So und nicht durch einen ordnenden Verstand wurden die Dinge [1]). *Die Seele ist ein feintheiliger Körper, durch die ganze Masse* (ἄθροισμα) *ausgesät, am ähnlichsten einem Hauche mit einer gewissen Wärmetemperatur* [2]). Die Seele ist sterblich, Tod Vernichtung, daher kein Uebel [3]). Götter sind, aber auch sie bestehen aus (den feinsten) Atomen, und haben einen Körper, wesshalb sie unsterblich und nur wegen ihrer Erhabenheit verehrungswürdig. Sie wohnen im Leeren. [4]).

1) Diog. Laert. X, §. 38—44. Lucr. de rer. nat. II, 217. 1020. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 213. (vom Leeren). — Plut. de solert. an. 7. Cic. de nat. DD. I, 25. de fato 20. Lucr. II, 284. (von dem Abweichen der fallenden Atome). — Viele Stellen bei Diog. Laert. X.

2) Diog. Laert. X, §. 63—67. — Näher heisst es, die Seele sei aus den glattesten und rundesten Atomen, und zwar aus vier Arten: einem hauchartigen, von dem die Bewegung; einem luftartigen, von dem die Ruhe; einem feuerartigen, von dem die Wärme; einem namenlosen, von dem die Sinneswahrnehmung abgeleitet wird. Die Seele äussert sich verschieden in den verschiedenen Theilen des Leibes. Cf. Stob. ecl. phys. I, p. 798. Lucret. de rer. nat. III, 227 s. Die Sinneswahrnehmung wird auf feine Ausflüsse von den Gegenständen, Idole, die in uns eindringen, zurückgeführt. Cf. Epic. de nat. II. Diog. Laert. X, §. 46. 47 ss. Cic. de fin. I, 6. de nat. DD. I, 16. Lucr. IV, 46—50. 63—67. 739 u. a.

3) Diog. Laert. X, §. 125. cf. Lucr. III, 94 s.

4) Cf. Diog. Laert. X, §. 123. 124. 139. Cic. de nat. DD. I, 8. 17—27. 35 ss. de div. II, 17. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 219. adv. math. IX, 25. 43. Plut. de plac. phil. I, 17. — Die Physik des Epikur ist eine Hypothese, wie sie durch seine Kanonik (cf. §. 117, 5.) gerechtfertigt wird, und wie ähnliche Hypothesen noch jetzt unsere Naturforscher, nur mit mehr Erfahrungskenntniss, nicht mit mehr speculativer Erkenntniss machen. Epi-

kur hat die Lehre des Demokrit als Hypothese aufgefasst, ohne deren specul. Sinn zu erkennen; daher muss er zu Ausbesserungen Zuflucht nehmen, (ganz wie die Naturforscher ihren Hypothesen nachhelfen), und verschiedene Ansichten statuiren (cf. Diog. Laert. X, §. 78—80. 86—87. 93—97. 101.). In seiner Götterlehre widerspricht sich Epikur selbst, und die Vermuthung ist alt, dass er sie nur aufgestellt habe, um nicht des Frevels gegen die Götter angeklagt zu werden. Cf. Sext. Emp. adv. math. IX, 58. Cic. de nat. DD. I, 30. 44.

§. 119. *Ethik.*

Das höchste Gut ist nach Epikur das glückselige (εὐδαίμων) oder selige (μακάριος) Leben, welches die Philosophie bereiten soll, indem sie die Anweisung gibt, was zu suchen und was zu meiden sei. Alle Lust (ἡδονή) ist an sich gut, aller Schmerz und Aufregung der Seele übel, aber nicht immer ist die Lust dem Schmerze vorzuziehen, sondern zuweilen auch der Schmerz der Lust, denn oft gebähren Lüste Schmerzen und umgekehrt. Der Weise wird nüchtern und besonnen sein in seiner Wahl, er wird besonnen, schön und gerecht leben, um wahrhaft angenehm zu leben. Lust und Schmerz der Seele stehen höher als Lust und Schmerz des Leibes, denn die Lust der Seele umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Lust ist das der Menschennatur gemässe, der Schmerz das ihr widerstrebende. Die höchste und wahrste Lust ist die Ruhe der Seele. Die wahre Tugend beruht auf der klugen Einsicht, was nämlich in jedem Falle zu wählen und was zu fliehen [1]). Das Gesetz ist für den Weisen nicht ein Hinderniss, dass er nicht Unrecht thue, sondern, dass er nicht Unrecht leide, und dasselbe beruht auf einem den gemeinsamen Nutzen bezweckenden Vertrage [2]). — *Einiges steht beim Zufalle, das Andere bei uns. Besser ist es aber mit Besonnenheit* (εὐλογίστως) *unglücklich sein, als ohne Besonnenheit glücklich sein. In nichts gleicht einem sterblichen Wesen ein Mensch, welcher in unsterblichen Gütern lebt* [3]).

1) Diog. Laert. X, §. 128—132.: Es lehrt die Philosophie, wie Epikur sagt, *Wahl und Vermeidung zur Gesundheit des Körpers und Unerschütterlichkeit* (ἀταραξία) *der Seele, da dieses der Zweck des selig Lebens ist. Denn um dessenwillen thun wir Alles, auf dass wir weder Schmerz empfinden noch aufgeregt werden. Wenn wir aber diess ein-*

mal erlangt haben, so löst sich aller Sturm der Seele. — Denn dann haben wir das Bedürfniss nach Lust, wenn wir Schmerz empfinden über das Nichtvorhandensein der Lust. — Und daher sagen wir sei die Lust Anfang und Ende des selig Lebens. — Und da dieses das erste und eingeborne (σύμφυτον, so viel wie sonst οἰκεῖον) *Gut ist, deswegen wählen wir auch nicht jegliche Lust, sondern viele Lüste übergehen wir, wenn mehr Beschwerliches aus ihnen folgte; und viele Schmerzgefühle halten wir für besser als Lüste, wenn sich uns mehr Lust* (aus ihnen) *ergibt, indem wir lange Zeit den Schmerzen uns unterziehen. Also jegliche Lust ist ihrer eigenthümlichen Natur gemäss gut, aber nicht zu wählen; wie auch jeglicher Schmerz ein Uebel ist, aber nicht jeglicher immer zu fliehen. — Wenn wir daher sagen die Lust sei der Zweck* (τέλος), *so meinen wir nicht die Lüste der Wüstlinge und die im Genusse beruhenden, wie einige Unkundige und nicht Uebereinstimmende oder schlecht Auffassende meinen, sondern das weder dem Leibe nach Schmerzempfinden, noch der Seele nach Aufgeregtwerden. Denn nicht Trinkgelage und Tischgelage etc. erzeugen das angenehme Leben, sondern nüchterne Ueberlegung, welche die Ursachen erforscht jeglicher Wahl und Vermeidung, und die Meinungen austreibt, durch welche die Seelen am meisten verwirrt werden. Von diesen allen das Prinzip und das grösste Gut ist die vernünftige Einsicht* (φρόνησις); *daher ist die vernünftige Einsicht auch ehrenwerther als die Philosophie* (!), *und aus ihr gehen die übrigen Tugenden alle hervor, lehrend, dass man nicht angenehm leben könne ohne besonnen* (φρονίμως), *schön* (sittlich gut) *und gerecht zu leben, und auch nicht besonnen, schön und gerecht ohne das Angenehme; denn von Natur gehören zusammen* (συμπεφύκασι) *die Tugenden mit dem angenehm Leben und das angenehm Leben ist von jenen untrennbar.* — Vergl. hiermit noch folgende Stellen: Die Glückseligkeit ist das höchste Gut (Diog. Laert. X, §. 122. 128. Sext. Emp. adv. math. XI, 169.), und zwar ist die Lust ein Gut (Diog. Laert. X, §. 137.), weil sie natürlich, während der Schmerz widernatürlich (Diog. Laert. X, §. 34. 141.). Ein Gut ist sowohl die Sinnenlust (Diog. Laert. X, §. 6. Athen. VII, 8. p. 278.; 11. p. 280.; XII, 67. p. 546. Plut. non posse suav. v. sec. Epic. 6, fine. Cic. de fin. II, 3.; Tusc. disp. III, 18.), als auch und zwar in höherem Grade die Lust der Seele (Diog. Laert. X, §. 136. 137. cf. Anm. 3.). Durch die letztere Lehre unterschied sich Epikuros von den Kyrenaikern (l. c.), so wie dadurch, dass Epikur nicht auf die vorübergehende Lust, sondern auf die des ganzen Lebens sieht (Diog. Laert. X, §. 148.; cf. ib. §. 22. 89. 122. Athen. XII, 63. p. 544.), und dass er keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust annahm (cf. §. 92.), sondern die Ruhe der Seele ist ihm die wahre Lust (cf. Diog. Laert. X, §. 87. 136. Cic. de fin. II, 11.). Die Tugend ist dem Epikur eine Lust, insofern sie Lust bereitet (Athen. XII, 67. p. 546.), beide sind innig vereint (Diog. Laert. X, §. 138. 140. cf. Cic. de fin. II, 18.), und da die Tugend vernünftige Einsicht (Diog. Laert. X, §. 144 s.), so wird der Weise eben so sehr Schlemmereien und Ausschweifungen (Stob. serm. XVII, 24. 30. 34. 37. cf. Diog. Laert. X, §. 142. Sen. de vit. b. 12. 13. ep. 33. Cic. Tusc. disp. III, 20.) als die thörichte Lust nichtiger Eitelkeit (Diog. Laert. X, §. 127. 144. 149.) verschmähen. Aus dem angegebenen Grunde hat auch der Weise die wahre Lust in seiner Gewalt, denn wenig Macht hat der Zufall, wenn auch einige (Diog. Laert. X, §. 133. 134. 142—145.).

2) Cf. Stob. serm. XLIII, 139. Diog. Laert. X, §. 150—153.

3) Diog. Laert. X, §. 133—135.

§. 120. *Spätere Epikureer.*

Unter den zahlreichen Anhängern, welche die epikureische Philosophie bei den Späteren, namentlich bei den Römern fand, ist keiner bedeutend geworden, als Titus Lucretius Carus (geb. 95 v. Chr. gest. 50 v. Chr.) durch sein Lehrgedicht „über die Natur der Dinge," welcher jedoch auch zur Fortbildung der Philosophie nichts beitrug [1]).

1) Die neuste Ausg. des Lehrgedichts de rerum natura von Lucretius ist von Forbiger, Leipz. 1832; eine deutsche Uebersetzung von Knebel (2 Bde. Leipz. 1821. 4. 2te verb. Ausg. 1831). Als Epikureer werden noch genannt: C. Vellejus, C. Cassius, C. Catius, L. Torquatus, Tit. Pomponius Atticus, (J. Caesar), L. Amafanius, Q. Horatius Flaccus, auch wohl C. Plinius Secundus d. A., Lukianos von Samosata (cf. J. Chr. Tiemann über Lukians Philosophie und Sprache. Zerbst, 1804. 8.), Celsus (der Feind des Christenthums, gegen den Origenes schrieb), Diogenes Laertius. Der letzte lebte zu Ende des 2. u. zu Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. Ueber seinen geschichtl. Werth s. §. 26. (cf. S. 36.).

§. 121. *Resultat.*

Stoiker und Epikureer waren dogmatisch; sie sprachen ihre subjective Meinung, ihre Einfälle aus, mit der Prätension objective Gültigkeit zu haben, ohne die Mühe des Denkens sich zu geben und zu fordern. So war es ein naheliegender Fortschritt, dass eben dieses ins Bewusstsein trat. Es musste aufgezeigt werden, wie sich das subjective Denken in der angenommenen objectiven Stellung selbst widerspreche, und ausgesprochen werden, dass auf dem Standpunkte der Gegenwart von einem objectiven Wissen nicht die Rede sein könne. Diess Wissen des subjectiven Geistes von ihm selbst, im Gegensatze gegen die Stoiker und Epikureer haben die Neuakademiker ausgesprochen.

§. 122. *Die Neuakademiker. Arkesilaos.*

Foucher Histoire des Academiciens. Par. 1690. 12. u. Diss. de philosophia Academica. Par. 1692. 12. — Jo. D. Gerlach Commentatio exhibens Academicorum juniorum de probabilitate disputationes etc. Gotting. 1815. 4. — J. R. Thorbecke Responsio ad qu. philos.: quaeritur in dogmaticis oppugnandis, numquid inter Academicos et Scepticos interfuerit? quod si ita sit, quaeritur, quae fuerit discriminis causa. 1820. 4.

Arkesilaos, geb. 318 v. Chr. zu Pitane in Aeolis, ein Schüler des Theophrastos und dann des Krantor u. A., war der Stifter der zweiten oder der mittleren Akademie [1]). Er wollte die echte Lehre des Platon wieder herstellen, und bediente sich platon. Dialektik um die Meinungen der Späteren, namentlich der Stoiker, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Er lehrte in der Akademie zu Athen und starb 244 v. Chr. Er hat keine Schriften hinterlassen und trat, nach dem was uns von seiner Lehre überliefert worden, als Skeptiker gegen die dogmatische Philosophie auf, obgleich er den gereifteren unter seinen Schülern selbst die platon. Lehre vorgetragen haben soll [2]). Sein Hauptsatz war: der Weise müsse von Allem abstehen (ἐπέχειν), d. h. seinen Beifall zurückhalten. Durch diesen Satz wurde ausgedrückt, dass die Erkenntniss (platonisch) über das abstract (das unveränderliche) Allgemeine nicht hinaus könne, daher in Bezug auf alles Concrete ein Urtheil unmöglich sei. So fasste Arkesilaos den Platon allerdings auf, aber selbst seiner Zeit gemäss nur im abstracten Denken [3]). Er hatte mehre Nachfolger [4]).

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 220. *Einige sagen, dass die akademische Philosophie dieselbe ist, wie die Skepsis. Akademien aber sind entstanden, wie sie sagen, mehr als drei; und zwar die erste die älteste, die der Schüler Platons, die zweite und mittlere, die von Arkesilaos, dem Zuhörer des Polemon, und die dritte und neue die von Karneades und Kleitomachos. Einige setzen zu diesen noch eine vierte von Philon und Charmidas. Einige haben überdiess auch noch von einer fünften gesprochen, die von Antiochos.* — Cf. Euseb. pr. ev. XIV, 4.

2) Ueber das Leben des Arkesilaos s. Diog. Laert. IV, §. 28 ss. Cic. ac. I, 9. II, 18. de or. III, 18. Euseb. pr. ev. XIV, 5. 6. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 234. Plut. de Alex. fort. I, 4. S. d. folg. Anm.

3) Ueber seine Lehre vergl. folg. Stellen: Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 232—235. *Arkesilaos, den wir als Vorsteher und Anführer der mittleren Akademie genannt haben, scheint mir durchaus mit den pyrrhoneischen Lehren übereinzustimmen, so dass seine Disciplin und die unsere* (der Skeptiker) *fast dieselbe. Denn weder wird er befunden als einer der über die Existenz oder Nichtexistenz von etwas sich erklärt, noch zieht er nach Glauben oder Unglauben ein Anderes einem Anderen vor, sondern von Allem steht er ab* (ἐπέχει)*; und Zweck sei das Abstehen* (ἐποχή)*, durch welches wir sagen, dass die Seelenruhe* (ἀταραξία) *in uns einziehe. Er sagt aber auch, Gutes sei das Abstehen in Bezug auf den Theil, Schlechtes* (übel) *das Zustimmen in Bezug auf den Theil.* (Dem abstracten Denken erscheint das Besondere selbst nur als Theil des Allge-

meinen; Abstehen in Bezug auf den Theil heisst also nichts anderes als Zurückhalten seines Urtheils über das Besondre, das Concrete). *Jedoch kann jemand sagen, dass wir dieses sagen in Bezug auf das, was uns erscheint und nicht schlechthin (διαβεβαιωτικῶς); jener aber als ob es sich so nach der Natur verhalte; so dass er sagt, das Abstehen selbst sei Gutes, Schlechtes aber das Zustimmen. Wenn man aber dem über ihn Berichteten glauben darf, so war er dem Aeussern nach ein Pyrrhoneer, der Wahrheit nach ein Dogmatiker; und da er seine Freunde durch Zweifel erprobt, ob sie durch ihre Natur zur Aufnahme der platonischen Lehren geeignet wären, soll er für einen Zweifler gehalten worden sein; und den Wohlnaturlen unter den Freunden soll er die Lehre des Platon untergeschoben haben.*

Sext. Emp. adv. math. VII, 150—159. *Arkesilaos bestimmte vorläufig kein Kriterium. Was er aber auch bestimmt zu haben schien, das gab er ab als Entgegnung gegen die Stoiker. Denn diese sagten, drei seien unter einander verbunden: Wissenschaft und Meinung und zwischen diese geordnet das Begreifen (κατάληψις). Von diesen sei die Wissenschaft die sichere und ewige und unveränderliche κατάληψις durch die Vernunft, Meinung die hinfällige und falsche Zustimmung; κατάληψις sei die zwischen diesen, welche eine Zustimmung der begreifenden Vorstellung (καταληπτικῆς φαντασίας). Nach ihnen ist aber die begreifende Vorstellung wahr und von der Art, dass sie nicht falsch sein kann. Von jenen dreien, sagen sie, bestehe die Wissenschaft nur in den Weisen, die Meinung nur in den Thoren (φαῦλοι), die κατάληψις sei beiden gemeinschaftlich. Und diese stellten sie als Kriterium der Wahrheit auf. Indem dieses aber die Stoiker sagten, stellte sich Arkesilaos entgegen, indem er zeigte, dass die κατάληψις kein Kriterium zwischen Wissenschaft und Meinung sei. Denn diese Zustimmung, welche sie κατάληψις oder begreifende Vorstellung nennen, geschieht entweder im Weisen oder im Thoren. Wenn sie aber im Weisen geschieht, so ist sie Wissenschaft; wenn im Thoren, Meinung, und ausser diesen ist nichts anderes, als nur ein Name* (ein leeres Wort) *angenommen worden. Wenn jedoch die κατάληψις Zustimmung der begreifenden Vorstellung ist, so hat sie keine Wirklichkeit. Zuerst, weil die Zustimmung nicht durch Vorstellung geschieht, sondern durch Vernunft. Denn die Zustimmungen beziehen sich auf Axiome. Zweitens, weil keine derartige wahre Vorstellung gefunden wird, welche nicht auch falsch sein könnte, wie aus Vielem und Mannigfaltigem hervorgeht. Gibt es aber keine begreifende Vorstellung, so wird es auch keine κατάληψις geben. Gibt es aber keine κατάληψις, so wird Alles unbegreiflich sein. Ist aber Alles unbegreiflich, so wird folgen, dass auch nach den Stoikern der Weise absteht (ἐπέχειν). Sehen wir aber so: wenn, indem Alles unbegreiflich ist, wegen des Nichtvorhandenseins des stoischen Kriteriums, der Weise beistimmt, so wird der Weise meinen. Denn wenn nichts begreiflich ist, so wird er dem Unbegreiflichen beistimmen, wenn er zu irgend etwas beistimmt. Die Beistimmung zum Unbegreiflichen ist aber Meinung. Der Weise gehört aber nicht zu denen, welche meinen, also auch nicht zu denen, welche beistimmen. Wenn aber diess, so muss er zu nichts seine Beistimmung geben. Das nicht Beistimmen ist aber nichts anderes als das Abstehen. Also wird der Weise von Allem abstehen. Aber da es nach Diesem nöthig ist, auch über die Vollführung (διεξαγωγή) des Lebens zu forschen, welche nicht ohne Kriterium angegeben werden kann, wovon auch die Glückseligkeit, d. h. der Zweck des Lebens, in der Ueberzeugung abhängt; so sagt Arkesilaos, dass, wer von Allem absteht, Erwählungen und Vermeidungen*

und überhaupt die Thaten nach dem was vernunftgemäss ist richtet. Wer aber nach diesem Kriterium verfährt, wird rechtthun; denn die Glückseligkeit entspringe durch Nachdenken (φρόνησις); das Nachdenken bewegt sich in den Rechtthaten (ἐν τοῖς κατορθώμασι). Die Rechtthat aber sei, was gethan eine wohlvernünftige Rechtfertigung hat. Der sich nun nach dem Wohlvernünftigen hält, wird rechtthun und wird glücklich sein.

Cic. ac. I, 12. *Daher läugnete Arkesilaos, dass etwas sei, was gewusst werden könne, und nicht einmal das, was Sokrates übrig gelassen hatte*; cf. Cic. de orat. III, 18. ac. II, 21. 24. Plut. fragm. VII, 1. de tranqu. an. 9. Stob. serm. XCV, 17. XLIII, 91.

4) Nachfolger des Arkesilaos werden genannt: Lakydes von Kyrene, Telekles und Euandros aus Phokis, Hegesinus von Pergamos. (Vergl. Diog. Laert. IV, §. 59 ss.).

§. 123. *Karneades.*

J. J. Roulez de philosophia Carneadis, in Annal. acad. Gandav. 1824—25. — Heinius Abh. von d. Weltweisen Klitomachus, in den Mém. de l'Ac. roy. des Sc. de Berl. 1748. Deutsch in Windheim' sphilos. Bibl. IV. Bd. 2 St.

Stifter der dritten Akademie war Karneades aus Kyrene (geb. um 215, gest. 130 v. Chr.), gebildet durch die Stoiker und Nachfolger des Hegesinus in der Akademie. Er kam als Gesandter nach Rom und machte durch seine dialektischen Vorträge grosses Aufsehen [1]). Er dehnte die skeptische Richtung der neuen Akademie noch weiter aus, indem er zu zeigen suchte, dass schlechthin Nichts, weder Vernunft, noch Sinneswahrnehmung, noch Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit sei. Vorzugsweise kämpfte auch er gegen die Stoiker. Indem er für und wider denselben Gegenstand (z. B. die Gerechtigkeit) disputirte, hielt er einmal an dessen abstracter Allgemeinheit, dann an dessen besonderer Erscheinung fest. Für das praktische Leben musste indess auch Karneades ein Prinzip gelten lassen, und fand ein solches in der überzeugenden Vorstellung, welche zwar auch falsch sein könne, es jedoch in den meisten Fällen nicht sei. Er unterschied nach dem Grade der Glaubwürdigkeit drei verschiedene Arten der überzeugenden Vorstellung (Wahrscheinlichkeit) [2]). Er hinterliess keine Schriften, wohl aber wurde von seinem Schüler Kleitomachos aus Karthago (129 v. Chr.) seine Lehre aufgezeichnet [3]).

1) Ueber sein Leben etc.: Diog. Laert. IV, §. 62 ss. Cic. ac. II, 6. 12. 25. 30. 45. de or. I, 11. de rep. III, 6 s. Euseb. praep. ev. XIV, 7. 8. Cf. §. 121. 1. — Karneades wurde 156 v. Chr. mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos von den Athenіensern als Gesandter nach Rom geschickt. Mit ihrer Dialektik machten diese Philosophen die röm. Jünglinge, welche sich zu ihnen drängten, in ihrem bisherigen unmittelbaren Dasein nach der Sitte der Väter irre, und die älteren strengen Römer, namentlich Cato Censorinus eiferten daher gegen die Philosophen und suchten sie sobald als möglich zu entfernen. Cf. Plut. Cato maj. 22 s. Cic. ac. II, 25. de orat. II, 37. 38. Gell. VII, 14. — Cf Levezow de Carn. Diog. et Crit. Stett. 1795. — Dan. Boethii Diss. de philosophiae nomine ap. vet Rom. inviso, Upsal. 1790. 4.

2) Ueber seine Lehre vergl. folg. Stellen: Sext. Emp. adv. math. VII, 159 — 190. *Karneades trat in Bezug auf das Kriterium nicht allein den Stoikern, sondern auch allen* (Philosophen) *vor ihm entgegen. Ihm gehört die erste und gemeinschaftlich gegen Alle gerichtete Rede an, nach welcher festgesetzt wird, dass schlechthin nichts ein Kriterium der Wahrheit sei, nicht Vernunft, nicht Sinneswahrnehmung, nicht Vorstellung, nicht irgend ein anderes von den Seienden. Denn alles dieses zusammen täuscht uns. Zweitens aber zeigt er, dass wenn es auch ein solches Kriterium gibt, so kann es nicht sein ohne Affection von der Evidenz* (nämlich nicht ohne dass die Seele von der Wahrnehmung des Gegenstandes affeirt würde). *Denn da durch die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung das lebende Wesen von den Seelenlosen sich unterscheidet, so wird es schlechthin durch jene geschickt werden sich selbst und die Aussendinge zu fassen. Die Sinneswahrnehmung aber, welche unbewegt bleibt, und unafficirt und unverändert, ist weder Sinneswahrnehmung, noch geschickt etwas zu fassen. Wird sie aber verändert und irgend wie afficirt gemäss dem Einwirken der evidenten Dinge* (ἐναργῶν), *dann zeigt sie die Gegenstände an. Also in der Affection der Seele von der Evidenz ist das Kriterium zu suchen. Diese Affection muss aber sowohl sich selbst anzeigen, wie das auf sie Wirkende, das Erscheinende; eben welche Affection nichts anderes ist als Vorstellung. Daher muss man sagen, die Vorstellung sei eine Affection beim lebenden Wesen, welche sich selbst und das andere* (den Gegenstand) *darstellt. — Da sie aber nicht immer das sich der Wahrheit gemäss Verhaltende anzeigt, sondern oft täuscht und wie ein schlechter Abgesandter von den sie abgesendet habenden Gegenständen abweicht in ihrem Berichte, so folgt nothwendig, dass nicht jegliche Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern allein die, welche auch wahr ist. Wieder nun da keine so wahr ist, dass sie nicht auch falsch sein könnte, sondern gegen jede wahr erscheinende Vorstellung eine andere genau entsprechende* (ähnliche) *falsche gefunden wird, so wird das Kriterium fallen in die Vorstellung, welche dem Wahren und Falschen gemeinschaftlich ist. Die Vorstellung, welche diesen gemeinschaftlich ist, ist aber nicht begreifend; ist sie aber nicht begreifend, so wird sie auch nicht Kriterium sein. Ist aber keine Vorstellung Kriterium, so ist es auch nicht die Vernunft. Denn von der Vorstellung wird diese abgeleitet. Und mit Recht. Denn zuerst muss ihr* (der Vernunft) *das Beurtheilte erscheinen; erscheinen aber kann nichts ohne die vernunftlose Sinneswahrnehmung. Weder also die vernunftlose Sinneswahrnehmung, noch die Vernunft ist Kriterium. — Als man den Karneades aber fragte, welches das Kriterium sei zur Anleitung des Lebens und zum Besitze der Glückseligkeit, so wurde er gezwungen auch was ihn selbst betraf hierüber etwas zu bestimmen, indem er die überzeugende*

Vorstellung (πιθανὴ φαντ.), *annähm, die zugleich überzeugende und ungestörte und die durchgegangene* (διεξωδευμένη). — *Die Vorstellung kann nach zwei Seiten betrachtet werden* (hat zwei Verhältnisse, σχέσεις): 1) *in Bezug auf das Vorgestellte*, 2) *in Bezug auf den Vorstellenden. In erster Beziehung ist sie entweder wahr oder falsch*, — *in zweiter Beziehung ist sie theils eine solche welche als wahr erscheint, theils eine solche welche nicht als wahr erscheint. Von diesen wird von den Akademikern die als wahr erscheinende Erscheinung* (ἔμφασις) *genannt, und Ueberzeugung und überzeugende Vorstellung, die aber nicht als wahr erscheinende* ἀπέμφασις *und Nichtüberzeugung und nicht überzeugende Vorstellung.* — *Von diesen Vorstellungen ist die, welche offenbar falsch und nicht als wahr erscheinet, unstatthaft und nicht Kriterium. Von der aber, welche als wahr erscheint, ist die eine dunkel* — *die andere eine solche, welche das als wahr Erscheinen in hohem Grade besitzt. Von diesen wieder ist die erste nicht Kriterium, wohl aber, nach dem Karneades, die zweite. Indem sie aber Kriterium ist hat sie hinlängliche Breite, und indem sie mannigfach ausgedehnt wird, verhält sie sich überzeugender und schlagender. Das Ueberzeugende wird dreifach gesagt:* 1) *das Wahre und als wahr Erscheinende*; 2) *das Falsche, als wahr aber Erscheinende*; 3) *das beiden gemeinschaftliche Wahre.* (Denn auch den falschen Vorstellungen liegt ein Wahres, ein wirklicher Gegenstand zu Grunde, welchem jedoch die Vorstellung nicht entspricht, so dass eine solche Vorstellung an beiden, am Wahren und am Falschen theilhat). Hiernach sind manche, aber nicht die meisten, überzeugenden Vorstellungen auch falsch; dennoch muss man dieselben als Kriterium brauchen, *denn nach dem was zumeist, müssen sich die Urtheile und Handlungen richten. Da aber niemals die Vorstellung eingestaltig ist, sondern nach Art einer Kette eine von der andern abhängt, so wird ein zweites Kriterium hinzukommen, die zugleich überzeugende und ungestörte* (ἀπερίσπαστος) *Vorstellung.* Wenn nichts am Gegenstande Haftendes und ihm Aeusserliches *uns von dem als wahr Erscheinen der Vorstellungen abzieht, so vertrauen wir mehr. Von der ungestörten Vorstellung ist aber glaubwürdiger und am vollendetsten als die welche das Urtheil bilde die, welche mit dem ungestört sein auch noch verbindet, dass sie durchgegangen* (διεξωδευμένη, nach den einzelnen Momenten sorgfältig geprüft) *ist.* Die letzte Art der drei Kategorien abgebenden Vorstellungen gibt das vollkommenste Kriterium. Es wird aber von der Wichtigkeit des Gegenstandes und von der Gelegenheit abhängen, welche Art der drei Kriterien man anwende. — Gegen die Stoiker cf. Diog. Laert. IV, §. 62. — (Gegen das Dasein Gottes): Cic. de nat. DD. III, 12—14. Sext. Emp. adv. math. IX, 140. — ib. 182 s. Cic. de nat. DD. III, 17. de div. I, 4. 7. 13. II, 3. 41. de fato 11. 14. Porphyr. de abstin. III, 20. p. 261. ed. Rhoer. — Cic. de fin. II, 11. III, 12. 17. V, 6—8. — (Ueber die Gerechtigkeit): Cic. de rep. III, 8—20. — Cic. acad. II, 9.: *Wer läugnete, dass etwas sei, was begriffen werde, der nehme nichts aus; so sei es nothwendig, dass selbst diess, dass nichts ausgenommen wäre, nicht auf irgend eine Weise begriffen werden könne.* — Ib. 11. 31. 32. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 228.

3) Diog. Laert. prooem. §. 16. IV, §. 65. 67. Plut. de Alex. fort. I, 4. Cic. ac. II, 31. 32. de orat. I, 11. — Als Weg zur Beredsamkeit empfahl des Kleitomachos Schüler Charmidas (vergl. §. 122, 1.) die Philosophie. Cic. de orat. I, 18.

§. 124. *Spätere Akademiker.*

Philon von Larissa, Schüler des Kleitomachos, welcher (um 100 v. Chr.) zu Rom lehrte, wird als Stifter der vierten Akademie genannt und suchte wie es scheint die Lehre der neuen Akademie mit der echt platonischen wieder zu vereinigen [1]). Cicero soll bei ihm gehört haben [2]). Von Antiochos aus Askalon, dem Stifter der fünften Akademie (st. 69 v. Chr.) und Schüler des Philon, hiess es, er habe die Stoa in die Akademie übergeführt. Er ging darauf aus Peripatetiker, Stoiker und Akademie zu vermitteln [3]). Den Vortheil hatten diese Bemühungen, dass man auf das Studium der älteren grossen Philosophen zurückgeleitet wurde. Schon bei den folgenden Neuplatonikern, unter denen Thrasyllos von Mendes (im 1 Jahrh. n. Chr.), Theon aus Smyrna (im 2 Jahrh. n. Chr.) [4]), Alkinoos [5]), Albinos, Plutarchos aus Chäronea [6]), Calvisius, Taurus, Luc. Apulejus [7]), Maximus von Tyrus [8]), Claudius Galenus [9]), Favorinus aus Arelas in Gallien [10]) zu nennen sind, verband man vielfach mit diesem Studium das Streben eine höhere (Offenbarungs-) Weisheit in den Schriften des Platon aufzuzeigen.

1) Cf. Cic. ac. I, 4. II, 34. Brut. 89. Tusc. qu. II, 3. — Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235. — Stob. ecl. II, p. 38 s. — Euseb. praep. ev. XIV, 9. — Cf. §. 122, 1.

2) M. T. Cicero, geb. zu Arpinum 107 v. Chr. gest. 44 v. Chr., ein ausgezeichneter Staatsmann und Redner, aber ein schlechter Philosoph, der mit der griech. Philos. zu Athen und Rhodos bekannt geworden war, erwarb sich das Verdienst, zum Studium der Philosophie die unphilosophischen Römer anzuregen. Er verhielt sich als Eklektiker, folgte aber in speculativen Betrachtungen zumeist der neuen Akademie und ahmte in seinen philos. Schriften den Platon nach. Er spricht in ihnen wie ein gebildeter Mann, ein Gesunder-Menschenverstands-Philosoph, hat aber keine Ahnung vom wahren Wesen der Wissenschaft. Notizen zur Gesch. der Philos. sind bei ihm häufig, aber wenig brauchbar, weil er die alte griech. Philos. nicht verstanden hat. Ueber ihn die Schriften: Plutarchi vita Ciceronis. Morabin histoire de Ciceron. Par. 1745. II Voll. 4. — Jac. Facciolati vita Ciceronis literaria. Patav. 1760. 8. — Conyer Middleton's röm. Geschichte, Cicero's Zeitalter umfassend, verbunden mit dessen Lebensgeschichte, a. d. Engl. v. G. K. F. Seidel. Dans. 1791. IV. B. 8. — H. Chr. Fr. Hülsemann de indole philosophica M. Tullii Ciceronis ex ingenii ipsius et aliis rationibus aestimanda. Luneb. 1799. 4. — Gautier de Sibert examen de la philosophie de Ciceron, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. XLI. XLIII. — Chph. Meiners Oratio de philosophia Ciceronis ejusq. in universam philosophiam meritis, in s. verm. philos.

Schriften. I. Bd. S. 274. — Joh. Chph. Briegleb Pr. de philosophia Ciceronis. Cob. 1784. 4. und de Cicerone cum Epicuro disputante, ebend. 1779. 4. — J. C. Waldin Oratio de philosophia Ciceronis Platonica. Jen. 1753. 4. — Math. Fremling, philosophia M. T. Ciceronis. Lund. 1795. 4. — Jo. Fried. Herbart's Abhandlung über die Philosophie des Cicero. Im Königsberg. Archiv. St. 1. — Raph. Kühner M. Tull. Ciceronis in philosophiam ejusq. partes etc. mensa. Hamb. 1825. 8. — Adam Bursii Logica Ciceronis Stoica. Zamosc. 1604. 4. — Conr. Nahmmacheri Theologia Ciceronis, accedit ontologiae Ciceronis specimen. Frankenh. 1767. 8. — Dan. Wyttenbachii Diss. de philosophiae Ciceronianae loco qui est de Deo. Amst. 1783. 4. — Versuch, e. Streit zwischen Middleton u. Ernesti über den philos. Charakter der Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter zu entscheiden. Eine Folge v. 5. Abhandl. Altona u. Leips. 1800. 8. — Casp. Jul. Wunderlich, Cicero de anima platonizans Disp. Viteb. 1714. 4. — Ant. Buchneri Ethica Ciceroniana. Hamb. 1610. 8. — Jasonis de Nores brevis et distincta institutio in Cic. philos. de vita et moribus. Patav. 1597. — M. T. Ciceronis historia philosophiae antiquae. Ex illius scriptis ed. Fr. Gedike. Berl. 1782. 8.

3) Er war ein Freund des Cicero. — Cf. Plut. vit. Cic. 4. Cic. ac. II, 4. 35. — ib. I, 4. II, 4. 7 ss. 21 s. 34. 43. Brut. 91. de fin. II, 3. 8 ss. 21 ss. 35. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235.

4) Cf. Theonis Smyrnaei Platonici eorum quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt gr. et lat. ed. Ism. Bullialdus. Par. 1644. 4.

5) Er schrieb einen Abriss der Philosophie. Cf. Alcinoi introductio ad Platonis dogmata gr. cum vers. lat. Mars. Ficini. Par. 1533. 8. u. mehrmals, auch bei Platonis Dialogi IV. ed. Fischer. 1783. 8.

6) Geb. 50 gest. um 120 n. Chr. — Plutarchi opp. omnia gr. et lat. ed. Henr. Stephan. 1572. XIII Voll.; ed. Reiske XII Voll. 8. Lips. 1774—82; ed. Hutten XIV Voll. 1791—1804. 8. Plutarchi Moralia ex recens. Xylandri. Bas. 1574. fol.; ed. Wyttenbach V Voll. 4. Oxon. 1795—1800 et XII Voll. 8. u. Lips. 1796 ss. 8.

7) Bl. um 160. — Apuleji opera, Rom. 1496. f.; Lugd. 1614. II Voll. 8. et in us. Delph. 1688. II Voll. 4. ed. Bosscha, Lugd. Bat. 1823. III Voll. 4. — Cf. Apuleji theologia exhibita a Ch. Falstero, in ejus cogitationibus philos. p. 37.

8) Maximi Tyrii Dissertationes XLI. Ed. gr. et lat. ed. Dan. Heinsius. Lugd. Bat. 1607 et 1614.; ex rec. J. Davisii recudi curavit Jo. Jac. Reiske. Lips. 1774—75. II Voll. 8.

9) Geb. 131 zu Pergamos, gest. um 200. — Galeni opp. omnia ed. Ren. Charterius. Par. 1679. XIII Voll. fol. Cf. Kurt Sprengel's Briefe über Galens philos. System, in s. Beiträgen zur Gesch. der Medicin I. Th. S. 117 ss.

10) Cf. Im. Fr. Gregorii duae commentt. de Favorino Arel. phil. etc. Laub. 1755. 4. — Z. Forsmann diss. (Praes. Ebr. Porthan) de Favorino phil. acad. Abo, 1789. 4. — Potamon, der Alexandriner, wird als Stifter einer eklektischen Schule genannt. Cf. C. G. Gloeckner Diss. de Potamonis Alexandrini philosophia eclectica, recentiorum Platonicorum disciplinae admodum dissimili. Lips. 1745. 4.

§. 125. *Pyrrhon und die Skeptiker.*

(Vergl. d. Schriften auf S. 29 sub XIV.). J. P. De Crousaz examen du Pyrrhonisme ancien et moderne. A la Haye 1733. f. und im Auszug in Formey's Buch le triomphe de l'evidence avec un discours preliminaire de Mr. de Haller. Berl. 1756. II Voll. 8. (Deutsch: Prüfung der Secte, die an Allem zweifelt, mit Vorr. v. Hrn. von Haller. Gött. 1751. 4.).— Joh. Arrhenii Diss. de philosophia pyrrhonia. Ups. 1708. 4. — God. Ploucquet Diss. de Epocha Pyrrhonis. Tubing. 1758. 4. — Joh. Glieb. Münch Diss. de notione ac indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altd. 1796. 4. — Jac. Bruckeri Observatio de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo, in s. Miscell. hist. philos. p. 1. — Ch. Vict. Kindervater Diss. Adumbratio quaestionis, an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Lips. 1789. 4. — Ricard. Brodersen de philosophia Pyrrhonis. Kiel. 1819. 4. — Jo. Rud. Thorbecke responsio ad qu. philos. etc. numquid in dogmaticis oppugnandis inter academicos et scepticos interfuerit (s. l.) 1820. 4.

Is. Fried. Langheinrich Diss. I et II. de Timonis vita, doctrina, scriptis. Lips. 1720. 1721. 4.

Aenesidemus. Fülleborns Beitr. zur Gesch. der Phil. 3. St.

Guil. Langius de veritatibus geometricis adversus Sextum Empiricum. Hafn. 1635. 4. — De primis scientiarum elementis seu theologia naturalis, methodo quasi mathematica digesta — accessit ad haec Sexti Empirici adversus mathematicos decem modorum ἐποχῆς seu dubitationis, secundum edit. Fabricii, quibus scilicet Sextus, Scepticorum coryphaeus, veritati omni in os obloqui atque totidem retia tendere haud dubitavit, succincta cum philosophica tum critica refutatio (per Jac. Thomson). Regiomont. 1728. (1734.) fol. — Gothofr. Ploucquet Diss. Examen rationum a Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam dei existentiam collectarum. Tubing. 1768. 4.

Pyrrhon aus Elis (um 340 v. Chr.), gebildet durch die Philosophie des Demokrit und durch Sokratiker, wird als Urheber der skeptischen Richtung (*ἀγωγή*) genannt[1]). Diese wurde weiter ausgebildet durch Timon (um 270 v. Chr.) aus Phlius, der die Seelenruhe des Pyrrhon bewunderte und dessen Lehren in Schriften niederlegte. Er schrieb auch poëtische Werke und wird von seinen Sillen der Silograph beigenannt[2]). Wiederhersteller des Skepticismus heisst Ainesidemos aus Knossos in Kreta[3]), und ihm folgten mehre Aerzte (Empiriker), unter denen die wichtigsten Agrippa[4]), Menodotos und Sextos, genannt Empeirikos, von welchem wir noch (wichtige) Schriften besitzen[5]).

1) Ueber Pyrrhon's Leben etc.: cf. Diog. Laert. IX, §. 61. Suid. s. v. *Πύῤῥων* (s. v. *Σωκράτης*). Er soll den Alexander nach Indien begleitet haben. Euseb. praep. ev. XIV, 18 — ib. 6. — Plut. de prof. in virt. 11. de Alex. fort. I, 10. Sext. Emp. adv. math. I, 282. Diog. Laert.

proœm. 16. — Er wird mit seinen Anhängern sonst auch zu den Sokratikern gerechnet. Cf. Cic. de orat. III, 17.

2) Ueber Timon's Leben etc.: cf. Diog. Laert. IX, §. 109 ss. Euseb. l. c. Athen. X, p. 438. Sext. Emp. adv. math. 1, 53. Bruchstücke der Sillen und der Schrift περὶ αἰσθήσεων in Stephan. poes. philos., ferner in Brunckii analect. T. II et III. und bei Langheinrich diss. (s. oben die Lit.).

3) Ueber Ainesidemos Leben etc.: Diog. Laert. IX, §. 108. 116. Menag. ad Euseb. pr. ev. XIV, 18. p. 763. Sein Zeitalter ist unbestimmt, wahrscheinlich lebte er bald nach Cicero, der ihn nicht nennt.

4) Diog. Laert. IX, §. 88. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164.

5) Diog. Laert. IX, 116. Die Schriften des Sextos sind (vergl. oben S. 36.): a) drei Bücher Πυῤῥωνειῶν ὑποτυπώσεων (Pyrrhoniarum Institutionum), in denen namentlich das Wesen des Skepticismus dargelegt wird, während b) die eilf Bücher πρὸς τοὺς μαθηματικούς (adversus mathematicos) eine Bestreitung alles Dogmatismus (im Gegensatze gegen den Skepticismus) enthalten.

§. 126. *Der Skepticismus.*

Die Skepsis ist nicht Zweifel, sondern Bedenken[1]) und die skeptische Philosophie nicht eine auf gewissen Annahmen beruhende Schule, sondern ein *Vermögen* alles das, was Inhalt des Bewusstseins ist, als im Widerspruch aufzuzeigen, so dass man zu der Ueberzeugung gelangt, dass man sich jedes bestimmten entscheidenden Urtheils (Dogmatismus) enthalten (— ἐπέχειν) müsse und eben dadurch zu einer allein den Weisen charakterisirenden und die Glückseligkeit ausmachenden Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) der Seele gelange. Das Aufzeigen des Widerspruchs geschieht nach 10 Weisen oder Wendungen (τρόποι), welche von den ältern Skeptikern herrühren (mehr gelegentliche, ungeordnete Bemerkungen sind) und nach fünf (oder sieben) Wendungen, welche von den spätern Skeptikern aufgestellt werden (geordneter sind und jene 10 untergeordnet enthalten).

1) Cf. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 7. Die Skeptik wird auch Zetetik, Ephektik (von ἐπέχειν), Aporetik, Pyrrhoneische Philosophie genannt. — Der Unterschied (cf. §. 122, 3.) der Skeptik von der neuen Akademie wird (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 1—3.) dahin bestimmt, dass die Akademiker περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, die Skeptiker dagegen ζητοῦσι. Das ἀπόφασθαι der Akademiker ist den Skeptikern schon zu dogmatisch, denn der Skeptiker spricht auch seine eigene Meinung — sein οὐδὲν μᾶλλον (nichts ist mehr als das Andere) — selbst nur als ein Scheinen aus. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I., 14. 197. 206. — Cf. ib. 226 — 233. Diog.

Laert. IX, §. 74. Gell. n. a. XI, 5. — Der alte Skepticismus ist nicht Zweifel, weil er entschieden ist. Die Unentschiedenheit ist der Zweifel. Derselbe ist auch wesentlich unterschieden von dem was man in neuerer Zeit Skepticismus genannt hat. Der neuere Skepticismus hält das sinnliche Sein für wahr — gegen welches der alte am schärfsten gerichtet ist.

2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 8. *Die Skeptik ist ein Vermögen, welches Erscheinendes und Erkanntes entgegenstellt auf irgend welche Weise, von welcher wir* (die Skeptiker) *gelangen durch die gleiche Kraft* (ἰσοσθένεια, — nämlich im Widerspruche gegen einander) *in den entgegengesetzten Dingen und Gründen, zuerst zum Abstehen* (ἐποχή — Zurückhaltung des Urtheils), *und nach diesem zur Seelenruhe* (ἀταραξία — Unerschütterlichkeit). ib. 10. *Abstehen ist ein Zustand des Verstandes, vermöge dessen wir etwas weder aufheben, noch setzen. Seelenruhe ist Ungestörtheit und Stille der Seele.* ib. 12. *Prinzip des skeptischen Verhaltens ist am meisten diess; dass jeglichem Grunde* (λόγος) *ein gleicher Grund entgegensteht.* ib. 13. *Wir sagen der Skeptiker dogmatisire nicht* — er spricht über nichts eine bestimmte Meinung aus. ib. 19. Der Skeptiker läugnet nicht die erscheinenden Gegenstände, wie man ihn missverstanden hat, sondern stellt seine Untersuchung an *über das was von dem Erscheinenden ausgesagt wird.* ib. 22. *Kriterium der skeptischen Anleitung* (ἀγωγή — Richtung, entgegengesetzt der αἵρεσις, Sekte) *ist das Erscheinende. Darüber, dass das Zugrundeliegende so oder so erscheint, wird wohl niemand in Zweifel sein, aber das wird untersucht, ob es so ist, wie es erscheint. Auf das Erscheinende also achtend gemäss der Lebenserfahrung ohne an einer Meinung festzuhalten* (ἀδοξάστως) *leben wir, da wir nicht durchaus unthätig* (ἀνενέργητοι) *sein können.* (Unthätig zu sein, schlechthin ἐπέχειν, leblos, todt zu sein, wäre hiernach das Bessere). — ib. 31. (et antec.) Zweck ist die ἀταραξία, Mittel zu derselben ἡ περὶ πάντων ἐποχή, Mittel zu dieser ἡ ἀντίθεσις τῶν πραγμάτων. ib. 36. Nach den älteren Skeptikern gibt es 10 Weisen (τρόποι — auch τόποι, λόγοι genannt), durch welche die ἐποχή herbeigeführt zu werden scheine. Diese Tropen *sind aber folgende: erstens der nach der Verschiedenheit der lebenden Wesen* (weil dieselben verschieden organisirt sind, müssen ihnen auch dieselben Gegenstände verschieden erscheinen); *zweitens der nach der Verschiedenheit der Menschen; drittens der nach den verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge; viertens der nach den Umständen* (jedes Subject urtheilt anders unter andern Umständen); *fünftens der nach den Stellungen, Entfernungen und Oertern* (aus verschiedenen Standpunkten erscheint Dasselbe verschieden); *sechstens der nach den Vermischungen* (nichts fällt unvermischt, rein in die Sinne, sondern Alles vermischt mit Anderem, durch welches es verändert wird); *siebentens der nach den Quantitäten und Zurichtungen der Zugrundeliegenden; achtens der nach dem Verhältnisse; neuntens der nach dem häufigen oder seltenen Antreffen; zehntens der nach den Anleitungen, Sitten, Gesetzen, Mythen und dogmatischen Annahmen* (solches widerspricht sich). ib. 38. Sextos bemerkt, dass diese 10 unter drei Tropen sich zusammenfassen lassen: 1) *der vom Urtheilenden* (dem Subjecte); 2) *der vom Beurtheilten*; 3) *der von beiden.* Die ersten vier der zehn gehören sub 1, der siebente und zehnte sub 2, und die übrigen sub 3. *Wieder aber lassen sich diese drei zurückführen auf den vom Verhältniss.* Die einzelnen dieser zehn Tropen geht Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 40—164. genauer durch. — ib. 164. *Die jüngeren Skeptiker aber überlieferten diese fünf Tropen der ἐποχή: erstens den von der*

Abweichung in der Aussage (διαφωνία — nämlich der Philosophen, die sich untereinander widersprächen); *zweitens der von dem Verfallen in das Unendliche* (nach Gründen suchend kommt man stets ins Unendliche, weil kein Grund ohne Grund); *drittens der von dem Verhältniss* (alle Erkenntniss ist relativ — auf welchen Tropos sich, wie gezeigt worden, die 10 ältern Tropen zurückführen lassen); *viertens der hypothetische* (wenn man andere Voraussetzungen macht, ergibt sich Anderes); *fünftens der gegenseitige* (διάλληλος — Eines begründet das Andere und es entsteht so der Beweis im Cirkel). Sextos betrachtet (ib. 165—178) diese fünf Tropen näher und zeigt wie auf sie alle Betrachtung und Untersuchung (σκέψις καὶ ζήτησις) hinauslaufe. Noch werden (178) zwei Tropen der ἐποχή angeführt. *Da nämlich alles Begriffene entweder aus sich selbst begriffen zu werden scheint, oder aus einem andern begriffen wird, so scheint hierdurch Rathlosigkeit über Alles eingeführt zu werden.* Dass nämlich nichts aus sich selbst begriffen werden könne wird aus der Verschiedenheit in der Aussage der Physiker (älteren Philosophen) gefolgert, während man bei der Annahme, dass Alles aus einem Anderen begriffen werde, in die Unendlichkeit verfällt. — Vergl. Euseb. pr. ev. XIV, 18. *Timon, der Schüler des Pyrrhon, sagte, der welcher glückselig sein wolle, müsse auf diese drei sehen: erstens wie beschaffen* (ὁποῖα) *die Dinge sind; zweitens auf welche Weise wir uns gegen sie verhalten müssen; endlich was der sich so Verhaltende gewinnt. — Die Dinge nun erschienen, sagte er, gleichermaassen ununterschieden, unbestimmt und unbeurtheilbar; daher weder unsere Sinnewahrnehmungen noch unsere Meinungen wahr oder falsch sind.* — Vergl. ausser Sext. Emp. und Diog. Laert. noch Cic. de fin. II, 13. III, 3. 4. ac. II, 42. Stob. serm. CXXI, 28. — Es ist charakteristisch, dass wie der Stoicismus vornehmlich den Juristen zusagte, ebenso der Skepticismus bei den Aerzten den meisten Beifall fand.

§. 127. *Resultat.*

Wie einentheils die ganze griechische Philosophie in den verschiedenen Richtungen der letzten Zeit zu einem todten Dogmatismus herabsank, d. h. zu Systemen von Meinungen und Ansichten, welche an die Namen der grossen Philosophen der Vergangenheit angeschlossen wurden, von den Lehren dieser aber nichts waren als die todten (geistberaubten) Ueberreste [1]); — so war auch die Skeptik gegen nichts anderes gerichtet, als gegen die subjectiven Meinungen. Diese Meinungen sind allerdings im Widerspruch und die eine hat nicht mehr Werth als die andere. Dieses haben die Skeptiker aufgezeigt. Dadurch hat es den Anschein, als ob die Philosophie sich in sich selbst vernichtete; in der That war es aber nur eine Form des Ewigen, welche gewechselt wurde. Die Form aller bisherigen Philosophie war bei aller Tiefe des Inhaltes die, Einfall des Philosophen zu sein; diese Form zeigte

sich in ihrer Unangemessenheit auf, welches das Ende der griechischen Philosophie ist.

1) Die stoische und epikureische Philosophie waren zum Theil selbst aus älteren Lehren, welche als blosse Meinungen (ohne dass ihr speculativer Gehalt erkannt wurde) aufgenommen wurden, zusammengesetzt. Im Allgemeinen wurde den Einfällen der Alten nach Belieben Beifall geschenkt; fast alle alten Philosophen wurden in dieser Weise herbeigezogen. Sogar Neu-Pythagoräer gab es und zwar zog zu dieser Lehre einentheils die praktische Richtung derselben, anderntheils das schon gefühlte Bedürfniss einer übermenschlichen Autorität, da die Meinungen der Menschen so widersprechend waren. Als Pythagoräer werden genannt: Q. Sextius (2 n. Chr.; seine Sittensprüche in Th. Gale opusc. myth. phys. etc. p. 645 s. und in Orellii opusc. graec. sentent. T. I.); Sotion aus Alexandria (15 n. Chr.); vielleicht auch Apollonios von Tyana (cf. Flav. Philostrati de vita Apollónii Tyanaei ll. VIII. in Philostr. opp. cura Olearii. Lips. 1709. f. — J. L. Mosheim Diss. de existimatione Apoll. Tyan.; in ejus commentt. et oratt. var. arg. Hamb. 1751. 8. — S. Chr. Klose Diss. II. de Apoll. Tyan. philos. Pythag. etc. Viteb. 1723—24. 4. — J. C. Herzog Diss. Philosophia practica Apoll. Tyan. in sciagraphia. Lips. 1719. 4.); Secundus von Athen (120 n. Chr.; Secundi Athen. responsa ad interrogata Hadriani, bei Gale p. 633 s. u. Orellii opusc. etc.); Anaxilaos aus Larissa, Moderatus von Gades, Nicomachos von Gerasa (im 2. Jahrh. n. Chr.; ihm werden zugeschrieben eine Zahlenlehre: Introd. in arithmeticam gr. Par. 1538. 4., ein Handbuch der Harmonie: bei Meibom, Antiquae musicae auctores VII. Amst. 1652. 4.; Bruchstücke der *Θεολογούμενα ἀριθμητικά* in Photius Bibl. cod. 187. p. 237., mit der instit. arithm. herausgegeben von F. Ast. Lips. 1817. 8.).

Es wird gebeten nachstehende Fehler zu verbessern:

Seite	1	Zeile	7	von unten	lies dann für denn.
„	14	„	8	„ oben	„ Methode entbehren zu können für zu entbehren.
„	14	„	3	„ unten	„ der Entwicklung für des Bewusstseins.
„	110	„	7	„ „	„ echten für ersten.
„	112	„	18	„ „	„ §. 63. für §. 62.
„	128	„	9	„ oben	„ . 68. für §. 69.
„	286	ist die Ueberschrift			

II. Dogmatismus und Skepticismus

einzuschalten.

Leipzig, gedruckt bei W. Haack.

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

2. Abtheilung.

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters.

LEIPZIG, 1841.
Verlag von Otto Wigand.

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

LEIPZIG, 1841.
Verlag von Otto Wigand.

Vorwort.

Es hat sich ereignet, dass die hegelsche Philosophie ein Bollwerk geworden ist für ihre verachtetsten Gegner. Diese, die einst am erbittertsten gegen jene kämpften, kleiden sich gegenwärtig in ihre Livree und rühmen sich in ihrem Dienste grosse Thaten des Geistes zu vollbringen. Der fade Liberalismus, d. h. der Aerger an der Schöpfung der Gegenwart aus geistiger Impotenz nicht theilnehmen zu können, der flache Rationalismus, d. h. der Groll gegen das den geistig Blinden nicht wahrnehmbare Ewige, die abgeschmackte Kritik, d. h. die Gefühllosigkeit für die Schönheit der Idee in jeder ihrer Gestaltungen — dieses Triumvirat mit dem flatternden Paniere des gesunden Menschenverstandes trug noch vor kurzem kantische Uniform, bis diese endlich durchaus abgeschabt geworden und im Windmühlflügelkampf gegen die Mächte des Weltlebens zerlumpt war. Da ist das kantische Lederkoller in den Schmutz geworfen und die Löwenhaut der hegelschen Philosophie umgethan worden. Unter dieser sollen nun alle Schwächen und Blössen vor den Augen der Welt geborgen sein, und sind es auch wirklich eine Zeit lang, bis die Menge, welcher diese Rhapsoden der Willkür predigen, endlich das Eselsohr hervorragen sieht unter der Löwenhaut und ihnen diese unter Hohngelächter wieder zum schäbigen Lederkoller kahl gerbt.

Es ist nicht zu verwundern und nicht zu beklagen, dass die hegelsche Philosophie von ihrer aristokratischen Höhe heruntersteigen muss, dass die Demagogen sie von ihrem Throne reissen und ihre Schätze an alles Volk vertheilen. Noch jede Philosophie hat dieses Schicksal gehabt. Indem sie im Pantheon der Geschichte den ihr gebührenden Platz einnimmt, wird sie populär und alle Banausoi schreien ihr Beifall zu, decoriren Hüte und Hütten mit ihrem Bilde, ohne sie desswegen im geringsten mehr zu begreifen als damals, da noch der Neid gegen alles Grosse in ihnen gegen sie mächtig war. Aber wird sie auch nicht besser begriffen als vorher, so hat sie doch nun einen gut gedüngten Boden gefunden, in dessen Unmittelbarkeit sie nunmehr als fruchtbarer Keim einer Zukunft der Wissenschaft und des Weltlebens ruht, welcher eines Tages sich mächtig entfalten wird. Die Blüte der hegelschen Philosophie ist abgefallen, ihre Frucht gereift und gleichfalls in den Schmutz heruntergefallen, aber nicht um hier verloren zu gehen, sondern um neue Wurzeln zu schlagen, neuen Keim, Blüte und Frucht zu treiben. Es muss dahin kommen, dass sich jeder Dorfschulmeister für einen Hegelianer hält und dass die wahrsten Anhänger Hegels die Gegner der hegelschen Philosophie sind, wie seiner Zeit Aristoteles der wahrste Platoniker war.

Die Einkleidung des flachen, im Widerspruch sitzenbleibenden Verstandesräsonnements in die Form hegelscher Philosophie hat für den Augenblick die nachtheilige Folge, dass die Wissenschaft bei ausser der Philosophie stehenden, aber in der Un-

mittelbarkeit des Lebens an der Gestaltung der Zeit thätigen und zu dieser Thätigkeit innerlich und äusserlich berufenen und darum ehrenwerthen Männern in den Verdacht kommt, als sei sie die Ursache aller jener Seichtigkeiten und Thorheiten, welche unter ihrem Namen zu Tage gefördert werden. Diess ist der Grund, wesswegen man bei Gelegenheit ernst wissenschaftlicher Productionen jenem falschen Treiben entgegentreten, die Gemeinschaft mit demselben von sich ablehnen muss. Innerhalb der Wissenschaft selbst hat dieses anfängliche Denken längst seine Erledigung gefunden. Wenn z. B. die Ansicht angedeutet, ja wohl auch direct ausgesprochen worden, als müsse es in der Welt dahin kommen, dass die Religion durch die Philosophie übrig gemacht und ersetzt werde, so ist es ein längst abgemachtes Bewusstsein der Wissenschaft von sich selbst, dass sie, die Erscheinung des sich zu sich *selbst* vermittelnden Geistes, niemals an die Stelle des unmittelbaren Daseins des Geistes, in welchem sich der Geist in der Religion besitzt, treten könne, so wenig wie ein Wissen über den Blutumlauf im Menschen an die Stelle des Gefässsystems zu treten vermag. So hat man ferner die ewige Persönlichkeit Gottes und des Menschen mit Autorität der hegelschen Philosophie geläugnet, während gerade der grosse Fortschritt der Philosophie durch Hegel darin besteht, dass der Geist über den Schein der Nothwendigkeit zum Bewusstsein der Freiheit, d. h. Selbstbestimmung, d. h. ewigen Persönlichkeit sich erhebt. Solche thörichte Meinungen sind nun nicht allein als Frucht der Philosophie ausgegeben, son-

dern auch von Männern, welche sich wissenschaftlicher Bildung rühmen, ernstlich dafür angenommen und benutzt worden die Philosophie anzufeinden und zu verketzern. In meinem Aufruf an das protestantische Deutschland (Leipzig 1839.) habe ich dieser Verketzerung entgegnet, aber nicht indem ich jene Meinungen in Schutz nahm, sondern indem ich sie als das blossstellte was sie sind: verkrüpelte und einseitige Auffassungen einer Philosophie, welche einig mit dem Christenthum vielmehr das Gegentheil von jenen lehrt. Eine gründlichere Widerlegung jener thörichten Ansichten enthält die vorliegende Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Die vermeintlich modernsten Junghegelianer sitzen nämlich ohne es zu wissen mit den berührten Ansichten noch ganz im Mittelalter fest. Dieses repräsentirt den Standpunkt des Geistes, auf welchem eine Auflösung des Glaubens in Wissen für möglich und nothwendig erachtet wurde, aber freilich nicht um den Glauben als überflüssig aufzuzeigen, da dieser als das Gebiet, auf welchem der Geist seine Erfahrungen über sich selbst zu machen habe, um nachher mit dem Verstande diese Erfahrungen zu begreifen, seinen unzweifelhaften Werth behielt. Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters stellt die allmähliche Erhebung über diesen Standpunkt dar, wie der Geist durch sich selbst allmählich dazu gekommen ist, Glauben und Wissen dergestalt zu trennen, dass der Glaube nicht in Wissen überzugehen habe um von seiner innern Wahrheit Zeugniss abzulegen, und dass das Wissen nicht um des Glau-

bens willen und für ihn, sondern um seiner selbst willen und für sich selbst sich zu construiren habe. Diese Erkenntniss ist die Frucht, welche wir im Mittelalter von der unscheinbaren Knospe bis zur Blüte und bis zum Zerfall der Blüte in sich selbst gedeihen sehen, während die Philosophie der neuen Zeit diese Frucht entwickelt und zur Reife gebracht hat.

Es ist bisher nicht gelungen in der Scholastik die historische Entwicklung zu entdecken. In Hegels Geschichte der Philosophie, wo man am meisten eine derartige Darstellung zu suchen berechtigt ist, sind die Scholastiker fast ganz fallen gelassen, man findet da nur Lückenbüsser, welche bei der Redaction besser ganz weggelassen worden wären. Wird doch selbst des tiefsinnigen, Hegel so nah verwandten Erigena nur mit einigen äusserlichen Notizen Erwähnung gethan. In dem vorliegenden Werke habe ich, wie viele Fehler und Unvollständigkeiten dasselbe auch noch haben mag (was bei einem durch seine Massenhaftigkeit so schwer zu bewältigenden Gegenstande wohl zu entschuldigen), die historische Entwicklung der scholastischen Philosophie ins Licht gestellt. Es geschah dieses, indem ich das was wahrhaft philosophisch an den Scholastikern ist (das Bewusstsein über Philosophie selbst und über den Gegensatz, welcher Resultat der griechischen Philosophie, durch das Christenthum in der Unmittelbarkeit des Glaubens aufgehoben war) hervorhob und nicht in den weitläufigen sich vielfach wiederholenden theologischen Discussionen und in den Aeusserlichkeiten der Scholastik untergehen liess.

Diess, dass ich die Neuplatoniker zur Philosophie des Mittelalters gezogen und die Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften von ihm abgesondert habe, muss in dem Werke selbst seine Rechtfertigung finden.

Was nun die lauten junghegelischen Schreier zu einem Werke sagen werden, in welchem das Christenthum in seiner ursprünglich historischen Gestalt und in seiner Erscheinung als Kirchenlehre nach seiner ganzen Würde und Selbständigkeit anerkannt ist — ist mir sehr gleichgültig. Dagegen bitte ich um so mehr, dass Männer, welche, wenn auch vielfach wie ich weiss von meinen Auffassungen abweichend, doch wissenschaftlich dazu berufen sind, über dieses Werk urtheilen mögen, welches um so mehr ihr Intresse in Anspruch nimmt, je mehr, wie sie wissen, gerade auf den hier zur Sprache kommenden Gebieten ein Dunkel liegt, welches die Wissenschaft noch nicht ganz gelichtet hat. Was Männer, wie der gründliche Kenner des Philon — Grossmann, der gelehrte Herausgeber des Plotin — Creuzer, der unparteiische Lobredner des Erigena — Staudenmaier, der christliche Philosoph — Göschel, was wahrhaft philosophisch gebildete Männer wie Schelling, Gabler, Hinrichs, Weisse, Schaller und Andere über dieses Werk sagen werden, wird, auch der Tadel, dem Verfasser lehrreich und der Wissenschaft förderlich sein. Ich werde mich freuen, wenn ich solche Männer durch mein Werk veranlasse, über das Einzelne in ihm oder über den ganzen Gegenstand gewichtige Urtheile abzugeben.

Inhalts-Verzeichniss.

Zweite Abtheilung.
Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

I. Einleitung.

		Seite
§. 128.	Rückblick auf die griechische Philosophie.	3
§. 129.	Weitere Aufgabe der Philosophie, wie sie sich aus der griechischen Philosophie ergiebt.	6
§. 130.	Fortsetzung.	8
§. 131.	Die Philosophie des Mittelalters.	8
§. 132.	Fortsetzung.	11
§. 133.	Begriff der Philosophie im Mittelalter.	13
§. 134.	Quellen der Geschichte der Philosophie des Mittelalters.	14

II. Vorgeschichtliches.

§. 135.	Alexandria und die alexandrinische Philosophie	15

A. Alexandrinische jüdische Philosophie.

§. 136.	Die alexandrinischen Juden und ihre Philosophie.	20
§. 137.	Philon.	25
§. 138.	Fortsetzung.	27
§. 139.	Fortsetzung.	33
§. 140.	Philon und die ihm verwandten Erscheinungen.	39

B. Alexandrinische heidnische Philosophie.

§. 141.	Vorläufer. Erste heidnische Denker, welche griechische Philosophie mit asiatischer Weisheit in Verbindung bringen.	45
§. 142.	Verhältniss der heidnischen Neuplatoniker zu den übrigen Alexandrinern und zum Christenthum	48
§. 143.	Ammonios Sakkas.	52
§. 144.	Longinos.	53

Seite

§. 145. Plotinos. 54
§. 146. Lehre des Plotin. 57
§. 147. Fortsetzung. 66
§. 148. Fortsetzung. 79
§. 149. Porphyrios. 91
§. 150. Jamblichos und andere Neuplatoniker. 94
§. 151. Proklos. 98
§. 152. Die Lehre des Proklos. 100
§. 153. Die letzten heidnischen Philosophen. 118
§. 154. Schlussbetrachtung über die heidnischen Neuplatoniker. 119

C. Die arabischen Philosophen.

§. 155. Die Araber und die Philosophie. 121
§. 156. Arabische Philosophen. 129
§. 157. Fortsetzung. 138
§. 158. Jüdische Philosophen. Maimonides. 141

III. Geschichtliches.

§. 159. Das Christenthum. 144
§. 160. Fortsetzung. 150
§. 161. Die Philosophie im christlichen Mittelalter. 152
§. 162. Die Darstellung der Philosophie des christlichen Mittelalters. 155

A. Die Kirchenväter.

§. 163. Tertullianus. Arnobius. Lactantius. Justinus. Athenagoras. Tatianus. Clemens. 159
§. 164. Origenes. 162
§. 165. Synesios. Aineias. Nemesios. 166
§. 166. Augustinus. 170
§. 167. Fortsetzung. 173
§. 168. Fortsetzung. 179
§. 169. Fortsetzung. 185
§. 170. Rückblick. 194

B. Allmähliger Untergang griechischer Bildung und Anfänge christlich-germanischer Bildung.

§. 171. Allgemeiner Charakter dieser Periode. 195
§. 172. Einzelne philosophisch gebildete Männer im Orient: Nemesios. Felix Capella. Johannes Philoponos. Johann von Damaskos. Photios. 197
§. 173. Dionysios der Areopagit. Christliche Mystik. . . . 198
§. 174. Einzelne philosophisch gebildete Männer im Occident: Boethius. Cassiodorus. Isidorus von Hispalis. 203

Seite

§. 175. Anfänglicher Zustand der Wissenschaften unter den germanischen Völkern. 204

§. 176. Anfänge christlich-germanischer Wissenschaft in Britannien. Beda Venerabilis und Alcuin. 205

C. Die Scholastiker.

§. 177. Die Befestigung des christlich-germanischen Lebens durch Karl den Grossen. 207

§. 178. Der Katholicismus in der germanischen Welt. 210

§. 179. Die Scholastik im Allgemeinen. 215

§. 180. Fortsetzung. 218

Erste Abtheilung der Scholastiker.

§. 181. Johannes Scotus Erigena. 224

§. 182. Fortsetzung. 226

§. 183. Berengarius. Lanfranc. Gerbert. Petrus Damianus. Hermannus Contractus. 247

§. 184. Anselmus von Canterbury. 249

§. 185. Fortsetzung. 250

§. 186. Hildebert von Lavardin. 260

Zweite Abtheilung der Scholastiker.

§. 187. Nominalismus und Realismus. 261

§. 188. Roscellin. Wilhelm von Champeaux. 265

§. 189. Petrus Abälardus. 268

§. 190. Forsetzung. 269

§. 191. Guilbert de la Porré. 280

§. 192. Hugo und Richard von St. Victor. 280

§. 193. Johann von Salisbury. Robert Pulleyn. Hugo von Amiens. Robert von Melun. Peter von Novara. Peter von Poitiers. 283

Dritte Abtheilung der Scholastiker.

§. 194. Bekanntwerdung der Schriften des Aristoteles. 286

§. 195. Alanus ab insulis. Almarich von Chartres. David von Dinant und Balduin. 296

§. 196. Alexander von Hales. Wilhelm von Auvergne. Vincent von Beauvais. 299

§. 197. Albertus Magnus. 301

§. 198. Fortsetzung. 303

§. 199. Bonaventura. 310

§. 200. Thomas von Aquino. 312

§. 201. Fortsetzung. 313

§. 202. Heinrich von Goethals. Richard von Middletown. Petrus Hispaniensis. 322

§. 203. Thomisten. 323

Seite

§. 204. Johannes Duns Scotus 324
§. 205. Fortsetzung 325
§. 206. Scotisten 339
§. 207. Roger Baco. Peter von Apono 340
§. 208. Raimund Lullius. Arnoldus de Villa nova 341

Vierte Abtheilung der Scholastiker.

§. 209. Wilhelm Durand 343
§. 210. Wilhelm Occam 344
§. 211. Fortsetzung 344
§. 212. Realisten und Nominalisten 352
§. 213. Raymund von Sabunde. Nicolaus von Clemange. Mystiker 355
§. 214. Schluss 358

Zweite Abtheilung.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

I. Einleitung.

§. 128. *Rückblick auf die griechische Philosophie.*

Seit Anaxagoras den νοῦς als das Prinzip aussprach, hat die griechische Philosophie die Aufgabe gehabt und gelöst, den νοῦς als das Prinzip zu begreifen. Anaxagoras fasste den νοῦς als immanent der Welt, sprach aber den Satz: der νοῦς ist das Prinzip nur aus, wies ihn nicht nach [1]). Die Sophisten nahmen den νοῦς so wie er sich zunächst bietet: als Gedanke, Geist des Menschen (subjectiv) und so erhielt der Satz des Anaxagoras die Form: der Mensch ist das Mass der Dinge [2]). Im Subject den νοῦς als Prinzip genommen, wird die Willkühr des Subjects zur Macht über alles erhoben und zerstört alles objective Dasein des Geistes, so weit es sich in und durch den Menschen geltend macht, d. h. die Sittlichkeit. Dem trat Sokrates entgegen, indem er nicht den Menschen in seiner Willkühr als Prinzip anerkannte, sondern ihn als den καλὸς κἀγαθός, den Menschen wie er sein soll, und so wurde Sokrates der Schöpfer der Ethik [3]). Diese Auffassung führte dahin, dass der Geist nicht in dieser und jener endlichen Erscheinung das Prinzip sei, sondern wie er den ewigen Inhalt von Allem ausmacht, was Geist ist, und Platon sprach diese Erkenntniss in dem Satz aus: der Gott ist das Mass aller Dinge [4]). Damit wurde der νοῦς als Prinzip der Willkühr des Subjets enthoben. Zugleich erkannte Platon aber auch, dass es darauf ankomme, den

von ihm in dieser Weise aufgefassten νοῦς in Allem nachzuweisen und dieß geschah indem er die Welt als eine geistvolle (durch den Gedanken bestimmte) zu begreifen und darzustellen unternahm [5]). Er ging hierbei von dem aus, was Eleaten und Pythagoräer vor ihm in der Erkenntniss geleistet hatten. Die Eleaten nämlich hatten das Prinzip nach seiner wesentlichen Bestimmung als Eins gefasst und daher den Satz aufgestellt: das Eins ist das Allem zu Grunde liegende [6]). Wie diess aber möglich sei hatten die Pythagoräer gezeigt, indem sie damit zugleich die Bemerkung des Herakleit: das alles im Fluss und im Widerstreit mit ihm selbst sei [7]), rechtfertigten und mit dem „das Eins ist das All" versöhnten. Sie zeigten nämlich auf, dass das Eins durch sich selbst zum Widerspruch werde und sprachen diese Erkenntniss aus in dem Satze: die μονάς, welche durch sich selbst zur δυάς wird, ist als so sich selbst sich als der Widerspruch entgegensetzend das Prinzip von Allem [8]). Platon nun zeigte, dass der νοῦς nichts anderes als das ἕν der Eleaten und als die zur δυάς sich aus sich selbst gestaltende μονάς sei, und seine Nachweisung des νοῦς als des Prinzips von Allem geschah von ihm daher so, dass er τὸ πέρας (entsprechend der μονάς), und τὸ ἄπειρον (entsprechend der δυάς) als in steter Ineinsbildung als Prinzip von Allem aufzeigte [9]). So fasste Platon gleichsam alle Fäden zusammen, an denen sich bis dahin die Erkenntniss fortgesponnen hatte, und indem er so sich bei der Darstellung seiner Erkenntniss noch an die überlieferten Formen anschloss, blieb er sich selbst unklar. Indem er nämlich die Welt als jene Ineinsbildung von πέρας und ἄπειρον und dadurch als aus dem Prinzip des νοῦς hervorgehend darstellte, construirte er eine Welt, von der er sich selbst sagte, dass sie nicht die ihn wirklich umgebende Welt sei. Er unterschied diese von jener dadurch, dass er seine construirte Welt das παράδειγμα der erscheinenden Welt nannte [10]). Dieses war es was Aristoteles rügte und als leeres poetisches Gerede bezeichnete [11]), indem er darthat, dass die erscheinende Welt nur begriffen zu wer-

den brauche um selbst als ihr eigenes παράδειγμα sich darzustellen. So kam Aristoteles zu dem Satze, das der Begriff (als das Was-war-sein) von Allem die Wahrheit sei [12]) und hatte damit die Aufgabe den νοῦς als Prinzip von Allem nachzuweisen gelöst. Den eben angegebenen Satz verknüpfte Aristoteles mit dem platonischen: dass der Gott das Mass aller Dinge, dadurch auf das engste, dass er Alles, wie es sich als Begriff darstellt, von Gott ableitete, der sich von sich selbst unterscheide (μονάς — δυάς) und (indem die Dinge ihren Begriff erfüllen, der dadurch zu ihrem Zweck, τέλος, wird) fortwährend in sich zurückkehre, was wieder dasselbe ist, wie wenn Platon die Dinge in ihrer Wahrheit als Ineinsbildung von πέρας und ἄπειρον begreift. Der Gott ist das in sich selbst bewegte, welches durch diese Bewegung die Dinge nach ihrem Begriff setzt, und, in der Erfüllung ihres Begriffs, durch die Liebe in sich zurücknimmt [13]). Aufgabe der Erkenntniss ist also von nun an die Dinge nach ihrem Begriff zu fassen. Diess ist es worauf die Stoiker und Epikuräer ausgehen, wenn sie nach dem Kriterium der Wahrheit fragen [14]), indem sie zu dem Menschen nach seinem endlichen Dasein zurückgehen. Durch die Auffassung der Dinge nach dem Begriff, also durch das Kriterium der Wahrheit, welches den Einzelnen zu jener Auffassung befähigt, gelangt der Mensch zu seinem eigenen Zweck (als denkendes Wesen) oder Begriff und so hängt mit der Frage nach dem Kriterium aufs innigste die nach dem Zwecke, nach dem höchsten Gute zusammen, welche Stoiker und Epikuräer zu beantworten suchen. Die Stoiker und Epikuräer kehren praktisch auf den Standpunkt der Sophisten zurück, indem sie den Menschen als den endlichen denkend der Welt gegenüber fassen, und die Skeptiker zeigen ihnen scharfsinnig, wie es mit jenem Kriterium der Wahrheit auf diesem Standpunkte, den sie selbst einnehmen, Nichts ist, wodurch sie selbst zur Seelenruhe als höchstes Gut kommen [15]), d. h. zum Tode, zum Aufgeben des in der Erkenntniss sich in seiner selbstbewussten Lebendigkeit bezeugenden Geistes. In der Skepsis kommt so

die griech. Philosophie recht eigentlich zum Ende, zur Selbstvernichtung.

1) Cf. §. 54. Anm. 2. Dass dem Anaxagoras, wie am a. O. gezeigt worden, diess von Platon und Aristoteles nachgewiesen und zum Vorwurf gemacht wurde, ist für diese charakteristisch; mit ihnen kam das Bedürfniss in die Philosophie den νοῦς nachzuweisen: die Welt als Gedanke zu begreifen — als Begriff zu fassen. S. d. Folg.

2) Cf. §. 81.

3) Cf. §. 88. 89.

4) Cf. §. 96. Anm. 3. pag. 213.

5) Cf. die Anm. 1. und den dort citirten §. 54. Anm. 2.

6) Cf. §. 67.

7) Cf. §. 46.

8) Cf. §. 63.

9) Cf. §. 96. Anm. 3. p. 209. und §. 98.

10) Cf. §. 97. Anm. 2. §. 88. Anm. 4.

11) Aristot. met. *A*, 9. p. 991, a, 22.

12) Cf. §. 102.

13) Cf. §. 102. Anm. 1.

14) Cf. §. 108. S. 287 fine.

15) Cf. § 126. Anm. 2.

§. 129. *Weitere Aufgabe der Philosophie, wie sie sich aus der griechischen Philosophie ergiebt.*

In dem Vorhergehenden haben wir das Bewusstsein ausgesprochen, welches die Griechen von ihrer eigenen Philosophie hatten, wie es die einzelnen Philosophen der Reihe nach ausgesprochen. Reflectiren wir selbst auf das Ende der griechischen Philosophie, so ist uns zunächst klar, dass nach Aristoteles der denkende Mensch nicht wieder als der endliche genommen werden musste, denn es folgt aus der Lehre des Aristoteles, dass der Mensch selbst seinem Begriff nach zu fassen, als welcher er über seine eigene Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit des in ihm bewusst lebendigen Gottes tritt. Also von diesem zu erringenden Standpunkte in Gott war die Welt in ihrer Wahrheit anzuschauen. Der Standpunkt in Gott wird aber errungen 1) durch unmittelbares Hingeben an den Geist wie er im einzelnen Menschen als dessen Begriff existirt: Lebendig-

werden des Geistes Gottes im Menschen; 2) durch Erkenntniss des Menschen seinem Begriffe nach. Die erste Weise ist die der Religion; die zweite die der Philosophie. Die weitere Aufgabe der Philosophie ist also keine andere als die der Selbsterkenntniss des Menschen, so dass dieser in sich selbst den Geist findet, welcher die Wahrheit von aller als ein Anderes dem Menschen gegenständlichen Wirklichkeit ausmacht. Der Mensch muss erkennen a) sich selbst als den Geist; b) den Geist als den Inhalt aller Wahrheit und Grund aller Wirklichkeit: als die in einer Welt der Wirklichkeit sich offenbarende Wahrheit, welcher die gegenständliche Welt der Erscheinung zunächst als eine andere, verschiedene, gegenübersteht bis endlich c) erkannt ist, dass die Welt der Erscheinung sobald sie begriffen wird, als identisch mit der Welt der Wirklichkeit sich darstellt. Diese weitere Aufgabe der Philosophie konnte von der griech. Philosophie nicht gelöst werden, weil die Grundbedingung des ganzen griech. Bewusstseins, durch den Verlauf der griech. Philosophie aufgelöst, dem Standpunkte, auf welchem allein sie möglich ist, widerspricht. Jene Grundbedingung des griech. Bewusstseins ist die unmittelbare Einheit von Bewusstsein und Gegenstand[1]). Von nun an kommt es darauf an, dass der Geist aus sich heraus im Elemente des Bewusstseins eine Welt gebäre, deren Einheit mit der gegenständlichen Welt der Erscheinung problematisch (ein erst zu lösendes Problem) ist; welches nur geschehen kann, nachdem die „unmittelbare Einheit von Bewusstsein und Gegenstand“ durch das Denken zerstört worden.

1) Diese unmittelbare Einheit ist §. 13. als erste Stufe der Entwicklung ausgesprochen. Dass diese im Griechenthum ihre zeitliche Erscheinung gehabt, geht aus allem bisher Mitgetheilten hervor. Die griech. Philosophen haben nie gezweifelt, dass die Welt so sei, wie sie im Gedanken gefasst wird. Wenn sie, wie die Eleaten, die Welt des Gedankens der Sinnenwelt gegenüberstellen, so sprechen sie dieser schlechthin die Wirklichkeit ab (cf. §. 67. Anm. 3.) und wenn Platon eine urbildliche Welt der nachgebildeten entgegensetzt, so nennt er diese doch nur wirklich durch das Theilhaben an jener. Aristoteles verwirft diese Vorstellung ausdrücklich (met. *A*, 9. p. 991, a, 21.) und indem er in der Veränderung der sinnlichen Dinge die zeitliche Erscheinung ihres Begriffs erkennt, vermeidet er auch den Schein als nähme er zwei Welten an. Die Verzichtung der Skeptiker auf Er-

kenntniss der sinnlichen Welt, ihr Beweis, dass diese Welt sich nicht erkennen lasse, führt erst unmittelbar dahin, aus sich (aus dem Geiste) eine Welt zu construiren, welche der Sinnenwelt als eine andere entgegengestellt wird. Die Skeptiker selbst haben aber diese Construction nicht unternommen.

§. 130. *Fortsetzung.*

Die griechische Philosophie konnte ferner die angegebene weitere Aufgabe der Philosophie darum nicht lösen, weil sie wesentlich (im Zusammenhang mit der angeführten Grundbedingung des griech. Bewusstseins) nur die Form hat: „Einfall des Philosophen zu sein"; diese Form musste der streng wissenschaftlichen Entwickelung weichen, um der Aufgabe Genüge zu leisten. Soll nämlich der Geist aus sich heraus (von der Selbsterkenntniss des Menschen ausgehend) zur Darstellung einer Welt der Wirklichkeit gelangen, deren Identität mit der begriffenen Welt der gegenständlichen Erscheinung nachzuweisen: so kann dieses nur auf dem Wege wissenschaftlicher Entwickelung geschehen. Der Geist wird begriffen, indem er sich vor dem Bewusstsein entwickelt und der dem Wesen des Geistes durchaus gemässe, d. h. freie Gang dieser Entwickelung wird also für die Erkenntniss zur Strenge der wissenschaftlichen Darstellung [1]). Die Lösung der angegebenen Aufgabe ist auf wissenschaftlichem Wege erst durch die neuere Philosophie unternommen worden. Die Philosophie des Mittelalters, von der alexandrinischen Philosophie an, hat die Lösung nach der ersten der angegebenen Weisen, also auf Weise der Religion unternommen.

1) Der Begriff stellt sich in seiner Entwickelung, und nur in dieser, als eine durch und durch dem Geiste als sein Eigenthum begreifliche Fülle von Gedankenerscheinungen dar, wie jedes Organische auch nur in seiner Entwickelung, und nur in dieser, für das sinnliche Auge zur Fülle der Gestaltungen wird, aus seiner Einfachheit heraus sich als eine Welt gebart.

§. 131. *Die Philosophie des Mittelalters.*

Das Griechenthum war nicht im Stande eine weitere Entwickelungsstufe des Geistes aus sich heraus zu treiben, weil es sich selbst vollkommen erschöpft und alle Tiefen seines Innern an den Tag des Bewusstseins emporgefördert

hatte bis zur Selbstvernichtung. Das Römerthum war in geistiger Beziehung nichts als ein Nachklang des Griechenthums; in sich unselbständig, besass es eben an jenem sein eigenes Wesen. Daher konnte es aus sich heraus keine neue Entwickelungsstufe des Geistes gebären. Als es seine Mission (die reine Aeusserlichkeit des Griechenthums zu repräsentiren) erfüllt hatte, musste es seine geistige Erziehung in Griechenland suchen, und die verschiedenen Entwickelungsstufen des Geistes erscheinen in Rom ohne inneres Leben, von dem abstracten Verstande mumienartig conservirt, neben einander [1]). So scheint zunächst eine Zukunft der Philosophie unmöglich. Die alte Welt, deren Innerlichkeit erschöpft war, löste sich äusserlich immer mehr auf, an die Stelle der alten Pietät trat die verruchteste Sittenlosigkeit, und durch und durch verwest fiel endlich der Leichnam der alten Welt bei der Berührung durch barbarische, noch naturkräftige aber auch durchaus rohe Völker in sich zusammen, und aus dem wüsten Treiben, dem Wirrwarr des noch in seinen Ueberresten von der Grösse seines entschwundenen Geistes zeugenden Alten und des geistig unbedeutenden roh wirthschaftenden Neuen konnten sich nur allmählig die Anfänge einer neuen Welt herausbilden; welche bestimmt war die Geistesarbeit der alten wieder aufzunehmen [2]). Das Griechenthum hatte alle ausser ihm liegende Manifestation des Geistes ignorirt und so hatte sich in Asien (in dem alten, zu welchem auch Aegypten gehörte) ein Dasein des Geistes gestaltet, welches von dem griechischen durchaus unabhängig und verschieden war. Während das Griechenthum nur im Lichte des Selbstbewusstseins existirte und daher das nicht selbstbewusste Wissen vom Geiste gänzlich in den Hintergrund zurückdrängte, so dass dieses aufhörte ein merkbares Moment im griechischen Leben zu sein [3]), während Philosophie, Poesie und Religion in scharfen Gegensatz traten und die letztere ganz in Bedeutungslosigkeit versank, — während dessen hatte das asiatische Alterthum sein ursprünglich aus der innigsten Naturanschauung hervorgegangenes unmittelbares Wissen, (in welchem keine Sonderung zwischen Philosophie,

Poesie und Religion hervortritt, so dass die ersteren in die letztere aufgegangen erscheinen) so weit entwickelt, dass endlich die Religion in einer von allem Ungehörigen (unzulänglichen, mit dem Schmutz der Endlichkeit behafteten Vorstellungen) gereinigten, zum reinen Lichte des Geistes verklärten Gestalt auftrat — als Christenthum. In diesem erhob sich das asiatische Alterthum über alle Form der Endlichkeit, so auch über die der Volksthümlichkeit und ging in die universelle Bedeutung des Geistes über. Es ist gezeigt worden, wie aus der griechischen philosophischen Bildung sich die Forderung ergab eine Welt des Geistes im Element des Bewusstseins zu besitzen, welche der Welt sinnlicher Erscheinung gegenübergestellt würde[4]); — eine solche Welt des Geistes bot das asiatische Alterthum und in an sich vollkommner Gestalt das Christenthum dar, und so blieb der Philosophie zunächst nichts übrig als jenen Inhalt des asiatischen Alterthums zu dem ihren zu machen. Weil jener Inhalt in Wahrheit der Geist war, so konnte und musste die Philosophie an ihm Befriedigung finden und in ihm die Erfüllung aller Forderungen der Philosophie an eine „Welt deren Prinzip der Geist" erfüllt finden. Das Christenthum (wie die ganze religiöse Weisheit des asiatischen Alterthums) gab einen „Standpunkt in Gott" (cf. §. 129.), es forderte und gewährte: „das Lebendigwerden des Geistes Gottes im Menschen," und so schien es alles zu gewähren, was sich als letzte, durch endliches Denken unerreichbare, Forderung der Philosophie ergeben hatte.

1) Cf. §. 108.

2) Diese neue Welt ist die germanische. Germanische Völker vermischten sich mit den Ueberresten des Römerthums; so entstanden die romanischen Völker, welche sich zunächst alterthümlicher Bildung, zum Theil auch alterthümlicher Sitten und Gesetze bemächtigten. Sie stehen im Mittelalter, welches den Uebergang römisch-griechischer Bildung zur german. Welt bildet, an der Spitze der Bildung; sie sind es durch welche jene Vermittlung geschieht. Aber diese Vermittlung scheint auch die einzige Aufgabe ihres Daseins gewesen zu sein. Seitdem der Geist zur Selbständigkeit gelangt ist, und diese namentlich in der Philosophie bezeugt hat, sind jene roman. Völker immer weiter unter die rein germanischen Völker, namentlich unter Deutschland herabgesunken und das römische Element in ihnen scheint für sie zum Gährungsstoff zu werden, welcher ihr ganzes Dasein ergriffen und sie in dieselbe Auflösung der Sittenlosigkeit hineinzureissen scheint, wel-

cher einst das Römerthum erlegen ist. Seit Cartesius hat es nur deutsche Philosophen gegeben, welche von Moment für die Entwicklung der Philosophie gewesen.

3) Cf. §. 22.

4) Cf. §. 128 ff.

§. 132. *Fortsetzung.*

Es wurde gesagt, dass eine neue Welt geboren werden musste, welche die Aufgabe hatte die Geistesarbeit der alten wieder aufzunehmen. Diess gilt nicht nur für das griechische, sondern auch für das asiatische Alterthum. In der neuen Welt, deren Jugend das Mittelalter ist, vereinigen sich jene beiden im Alterthum in steter Trennung verharrenden beiden Existenzen des Geistes (die im unmittelbaren und die im vermittelten Denken), indem sie beide zur Erziehung der neuen Welt beitragen. Während dieser das Griechenthum die formelle Geistesbildung giebt, so gewährt ihr das Christenthum den geistigen Inhalt, und das Mittelalter hat die Aufgabe Griechenthum und Christenthum, Philosophie und Religion, jene beiden Existenzen des Geistes, in sich zu vermitteln. Philosophie und Religion, beide sind dem Mittelalter gegeben, es hat jene mit dieser zu erfüllen, diese mit jener zu begreifen. Die neue Welt, welche diess zu leisten hat, ist die christliche; aber noch ehe es eine solche gab, zu einer Zeit wo noch das Alterthum eine Scheinexistenz behauptete und allmählig in sich zerfiel, wo das Christenthum sich nur erst allmählig in dieser alten Welt, zunächst nur im Werk der Zerstörung derselben thätig, ausbreitete, trat das Griechenthum mit asiatischer religiöser Weisheit in Beziehung und Verbindung, unternahmen es die Philosophen der Philosophie mit der asiatischen religiösen Weisheit einen Inhalt zu geben. Diese Bestrebungen gehören in die Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters [1]) und an sie schliessen sich ähnliche Bestrebungen an, welche später von nichtchristlichen Philosophen unternommen wurden, in denen auch eine Ineinsbildung der griechischen Philosophie mit asiatischer religiöser Weisheit, aber diese nicht ihrer verklärten Gestalt (als Christenthum), unternommen wird. Alle diese Be-

strebungen stehen mehr oder weniger vereinzelt da, so dass keine durch sie hindurchgehende Entwickelung der Philosophie als alle Systeme in sich umfassendes Ganzes nachzuweisen ist. Von einer Geschichte der Philosophie kann erst bei denjenigen Bestrebungen die Rede sein, welche auf eine Vereinigung des Christenthums, d. h. der asiatischen Weisheit in ihrer verklärten Gestalt, mit der Philosophie ausgehen; denn diese stehen in einem streng historischen Zusammenhange, bilden eine fortgesetzte Arbeit des Geistes, deren Frucht dann die selbständige Philosophie der neuen Zeit ist [2]).

1) Diess bezieht sich namentlich auf die alexandrinischen Neuplatoniker und Philon. Man hat diese Philosophen fast allgemein noch zur alten Philosophie gezogen, aber mit Unrecht, weil sich in ihnen schon auf das Entschiedenste das Prinzip der Philosophie des Mittelalters ausspricht. Eine selbständige Entwickelung der Philosophie hat in ihnen durchaus schon aufgehört, ein neues unphilosophisches Moment ist hinzugekommen, welches ihnen wesentlich Inhalt giebt. Aber sie gehören auch nicht der historischen Zeit der Philosophie des M. A. an, eben so wenig wie spätere jüdische und mohammedanische Bestrebungen, weil sie ausser Zusammenhang stehen mit der sich bei den Scholastikern consequent durchführenden Arbeit des Geistes, welche die eigentliche That des Mittelalters auf dem Gebiete der Philosophie ist. — Man kann in der jedesmaligen Gegenwart die Geschichte so darstellen, dass jene als das Grab aller Vergangenheit erscheint, aber auch so dass sie als die Geburtstätte der Zukunft sich zeigt — wie man in einer jeden Stelle eines Flusses zugleich das Zugrundegehen des früheren und das Entstehen des weiteren Stromes erblickt; — gewiss ist aber der zweite Standpunkt derjenige, welcher in einer besonnenen Geschichtsdarstellung am meisten hervorzuheben ist. Jenes Zugrundegehen des Frühern zeigt sich von selbst, aber dass die Gegenwart die Zukunft im Schooss trägt, muss ins Bewusstsein gebracht werden, weil eben die Zukunft das noch Verhüllte ist. So zeigt sich in den Alexandrinern zunächst allerdings eine Auflösung der alten Philosophie in orientalischen Anschauungen, aber diese Auflösung ist näher angeschaut die Auferstehung einer ganz neuen, zeitgemässen, durch den ganzen Verlauf der griech. Philosophie herbeigeführten, und zur Möglichkeit einer spätern selbständigen, über das Griechenthum hinausgehenden Philosophie durchaus nothwendigen Weltanschauung, — und diess muss die Darstellung klar machen, wenn sie ihres Gegenstandes vollkommen mächtig ist.

2) Weil die orientalische Weisheit nicht auf dem abstracten Gedanken beruht, sondern auf unmittelbarer Anschauung, so schreitet das orientalische Bewusstsein über das griech. weit hinaus und gelangt im Christenthum zur Vorstellung von der Individualität und Persönlichkeit des Geistes, zu welcher die griech. Philosophie aus sich heraus sich nicht entwickeln kann, weil sich in ihr der denkende Verstand nicht wissenschaftlich über sich selbst erhebt. Die Vorstellung des Christenthums von der Persönlichkeit und Individualität des Geistes ist auch in der orientalischen Weisheit, wenn auch unklar

und unbestimmt, enthalten. Bei allem Streben griech. philosophisches Wissen mit orientalischer Weisheit und mit dem Christenthum zu vermitteln, bleibt daher wegen dieser Unzulänglichkeit der Philosophie gegen die religiöse Vorstellung (der Form gegen den Inhalt) ein Rest, welcher nicht philosophisch erklärt wird, zu welchem sich nur die geistige Anschauung erheben kann, und es tritt daher die Philosophie entweder (besonders in späterer Zeit) als Freigeisterei, indem sie jenen Rest negirt, der Religion feindlich entgegen, oder die philosophischen Lehren haben eine mystische Spitze, einen mystischen Hintergrund, in welchen sie sich mehr oder weniger vertiefen und verlieren. Bei der Unselbständigkeit der Philosophie in diesem ganzen Abschnitt, bei ihrer Unfähigkeit sich selbst einen Inhalt zu geben, kann von einer Entwicklung der Philosophie in dem Sinn, wie bei der griech. Philosophie, auch wo wir historischen Zusammenhang und Fortschritt sehen, nicht die Rede sein. Die historische Bewegung wird hier durch jenen der Philosophie unbegreiflichen Rest hervorgebracht, so dass im Streben sich desselben philosophisch zu bemächtigen, ein immer klareres Bewusstsein über Philosophie und Religion und ihr Verhältniss zu einander sich ausbildet, bis endlich die Trennung beider im Bewusstsein formell vollbracht, die Selbständigkeit der Philosophie wiederhergestellt, nun aber auch die Lösung der Aufgabe der Philosophie auf den Grund jenes Bewusstseins in einem höheren Sinne als von den Griechen unternommen wird, womit die Philosophie der neueren Zeit beginnt. — Schon dadurch, dass der Inhalt in der Philosophie des Mittelalters ein gegebener ist, werden Bewusstsein und Gegenstand unterschieden. Im Judenthum und Christenthum ist dieser Unterschied im Begriff der Offenbarung enthalten. Im Griechenthum wurde der Gegenstand ohne Weiteres so genommen, wie er gedacht wurde (— unmittelbare Einheit von Bewusstsein und Gegenstand —). Cf. §. 129. Anm. 1. Die Philosophie des Mittelalters geht über diesen Standpunkt hinaus, indem sie eine Welt der Wahrheit, des Geistes annimmt, zu welcher der denkende Verstand nicht durch sich selbst gelangt. So fern nun diese Welt der Wahrheit der unerschöpfliche Gegenstand des Bewusstseins ist, ist der Gegenstand der Geist, das Ewige, wogegen das Bewusstsein das Endliche, nicht der Geist in seiner Wirklichkeit ist; so fern dagegen dem Bewusstsein, dessen Inhalt jene Welt der Wahrheit ausmacht und der darum an der Ewigkeit derselben Theil hat, die endliche Welt gegenübersteht, ist das Bewusstsein der Geist, die endliche Welt, der Gegenstand, dagegen nicht der Geist in seiner Wirklichkeit. Cf. §. 13. Diesen Widerspruch werden wir in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters sich herausstellen sehen.

§. 133. *Begriff der Philosophie im Mittelalter.*

Schon aus dem Vorhergehenden geht hervor, dass die Philosophie im Mittelalter nicht mehr als eine selbständige Quelle der Wahrheit betrachtet wird, sondern nur als ein Hilfsmittel sich in der von einer andern Seite gegebenen Wahrheit zu orientiren, es mag nun als diese Quelle das eigene gotterleuchtete Gemüth angegeben werden, oder bestimmter die Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht, welche den Inhalt der Religion ausmacht. Das gotterleuchtete

Gemüth ist auch nichts anderes als die Religion, nur in der subjectiven Form, und so kann als Schiboleth der Philosophie des Mittelalters jener Satz des Johannes Erigena angeführt werden: *Die wahre Philosophie ist die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion ist die wahre Philosophie* [1]). Wenn man Philosophie von Religion unterschied, so wurde jene entweder (wie bei Philon und den Neuplatonikern) als Mittel zu religiöser Einsicht zu gelangen betrachtet, oder (von den Scholastikern) als dienstbare Magd der Theologie, deren Aufgabe die Rechtfertigung der Offenbarung vor dem Verstande und das Eindringen in die Geheimnisse derselben war.

1) Joh. Erig. de praedest. ap. Mauguin. Tom. I. p. 103.

§. 134. *Quellen der Geschichte der Philosophie des Mittelalters.*

Die Quellen der Philosophie des Mittelalters sind grösstentheils die Werke der Philosophen selbst. Der Reichthum dieser Quellen verschwindet bei näherer Anschauung, weil verhältnissmässig nur Weniges des in jenen Schriften Enthaltenen für die Philosophie Werth hat [1]).

1) In der Darstellung der Philosophie des Mittelalters ist es schwer zu unterscheiden: was philosophische Bedeutung hat. Die Philosophen selbst wissen von keiner Grenze, wo die philosophische Untersuchung aufhört und religiöse Betrachtung beginnt, wir besitzen daher auch keine rein philosophischen Werke von ihnen. Die Darstellung kann hier nicht dieselbe sein, wie in der Geschichte der selbständigen Philosophie (der griechischen und der neuern); wir müssen uns begnügen zu zeigen wie sie sich mit der Philosophie in der Religion orientirt haben und wie sie dabei selbst zu einer immer vollkommnern Auffassung der Philosophie gelangten. Auszüge aus den bändereichen Werken dieser Philosophen zu geben würde eben so unzweckmässig sein (mehr verwirren als aufklären), wie auf alle einzelnen Erscheinungen eines trüben Gemisches von Religion und Philosophie näher einzugehen. Es sind nur die charakteristischsten Erscheinungen und diese nur nach ihrer Bedeutung für Philosophie hervorzuheben. Ein anderes Interesse ist das des Theologen und das des Philosophen.

II. Vorgeschichtliches.

§. 135. *Alexandria und die alexandrinische Philosophie.*

Chr. G. Heyne de genio saeculi Ptolem., opp. academ. Gotting. 1785 ss. I, 76 ss. sammt dessen Recognitionen dazu IV. p. 436 ss. — J. C. F. Manso Alexandrien unter Ptolem. 2., in der Samml. s. vermischten Schriften. Leipz. 1801. I. p. 220 ss. II. p. 321 ss. — A. F. Dähne geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle 1834. Erste Abtheilung, v. Anf. — Vergl. die Lit. zu §. 142.

In Aegypten gründete Alexander die Hauptstadt Alexandria, deren Bestimmung die erste Vermittlung des Griechenthums mit dem asiatischen Alterthume war [1]). Aegypten ist das Land des Todes, in welchem das asiatische Alterthum mumienartig eingesargt ruht; den schlummernden Geist zu neuem Dasein durch das Griechenthum zu rufen, war die Aufgabe. Die Natur, das irdische Dasein ist den Aegyptiern das Grab des nach Erlösung seufzenden und ringenden Geistes. Sie ist selbst Symbol des Geistes, und so auch die ägyptische religiöse Weisheit, welche aus der Naturanschauung mit tiefer Ahnung des Geistes hervorgegangen. Das Symbol ladet den gebildeten Verstand, der es betrachtet, zur Enträthselung ein, zur allegorischen Deutung, und diese Form allegorischer Deutung hat daher auch die alexandrinische Philosophie in allen ihren Phasen [2]). Die Ptolemäer boten durch den Schutz und die Gunst, welche sie der Wissenschaft angedeihen liessen Gelegenheit zur Vermittlung des Griechenthums mit orientalischer Weisheit. Ptolemäus Lagi, genannt Soter (323 — 284 v. Chr.), gründete die grosse Bibliothek und zog berühmte Griechen nach Alexandria. Sein Sohn Ptolemäus Philadelphus (284—247) setzte sein Werk fort, und gründete das Museum, in welchem Gelehrte freie Wohnung und Musse zu wissenschaftlichen Arbeiten fanden — die erste Akademie [3]). Unter ihm soll die Septuaginta entstanden sein. Auch Ptolemäus Euergetes (247—221 v. Chr.), unter welchem der berühmte Eratosthenes Bibliothekar war, förderte die Gelehrsamkeit. Die folgenden Könige, unter denen das Reich verfiel, be-

hielten doch mehr oder weniger den Ehrgeiz für Beschützer der Wissenschaften zu gelten. Aegyptiern, Juden und Griechen, allen waren die wissenschaftlichen Schätze Alexandriens zugänglich und der Umgang der Gelehrten mit einander musste nothwendig Versuche zur Vermittlung der verschiednen Formen in denen diese Völker die Wahrheit besassen zur Folge haben, um so mehr da die einzig wissenschaftliche (die griech.) Form aus sich heraus keiner weiteren selbständigen Entwickelung mehr fähig war[4]). — Unter den griechischen Philosophen war Platon derjenige, welcher alle Resultate der griechischen philosophischen Bildung zusammenfasste und doch noch grösstentheils in der Vorstellung stehen blieb[5]). Er bot auf diese Weise eine Menge Anknüpfungspunkte zwischen Griechenthum und asiatischer Weisheit (die ganz in Vorstellung versenkt war) dar, und so geschah es, dass sich die alexandrinischen Philosophen zunächst an ihn unter den Griechen anschlossen und daher häufig als Neuplatoniker bezeichnet worden sind.

1) Zwar wurde schon früher von mehren griech. Philosophen erzählt, dass sie aus Aegypten Weisheit geholt hätten (am wichtigsten ist diese Nachricht in Bezug auf den Pythagoras); aber, was sie auch von den Aegyptiern gelernt haben mögen, so war dieses doch von keinem wesentlichen Einflusse auf ihre Lehre, sie nahmen höchstens das auf, was sich ohnehin als Consequenz griechischer Bildung ergab. Aegypten galt indess immer als Heimath verborgener Weisheit und zur Zeit der bis zur Selbstvernichtung gehenden Vollendung der griech. Philosophie lag die Aufforderung nahe, in Aegypten Nahrung für den menschlichen nach Erkenntniss des Ewigen dürstenden Geist, der zum Gefühl seiner eigenen Unzulänglichkeit wie seines Anspruchs gelangt war, zu suchen. Alexandria bot Gelegenheit in Aegypten geistig einzudringen, wie es zur Befestigung der politischen Macht der Griechen (Alexander ist ganz als Grieche zu betrachten) gegründet war.

2) Griechenland und Aegypten verhalten sich zu einander wie Leben und Tod. Alle ägyptischen Vorstellungen beziehen sich auf den Tod: Aegyptens ungeheuren Bauten sind meist Grabmahle, seine Statuen sind leichenartig, die Aegyptier besässen die Kunst ihren Todten als Leichen den Schein bleibenden Daseins zu bewahren, die Mumien sassen bei ihren Gastmählern mit ihnen zu Tische, ihr Gott ist ein lebendig eingesargter und ihre heiligsten religiösen Feste sind die Leichenfeier dieses Gottes, das irdische Leben war ihnen nur ein Zustand des Erstorbenseins des Geistes in den Leib; aber sie glaubten an eine Seelenwanderung, eine Läuterung des Geistes, indem er durch das Reich des Todes geht, und so ist ihnen der Tod zugleich der räthselhafte Quell des Lebens, nicht Vernichtung, sondern uranfängliches Entstehen. In diesem irdischen Leben streben sie nach Reinigung von dem Irdischen, was den Geist danieder hält, und sorgen,

dass der Leib nicht den Geist gänzlich erdrücke. Ihre Mythe stellt den Kampf des Geistes (Osiris) mit dem Fleische (Typhon) dar, in welchem äusserlich das Fleisch siegt, aber der Geist im Tode doch gerettet ist durch die Liebe, durch das ihn empfangende weibliche Prinzip der Natur (Isis), welches dem Geiste vermählt ist. So ist das Land des Todes das Land des Räthsels, des Wunders, voll unaussprechlicher Ahnung. Herodot lernte Aegypten näher kennen, aber immer wiederholt sich sein Ausspruch, dass er von dem, was er erfahren, nicht sprechen könne. Der Tod hat das Leben, die Wahrheit nicht vernichtet, nur verhüllt, wie der Schleier das Antlitz der Isis. In der Natur ist der Geist versenkt, begraben, sich daraus nur erhebend als kolossales Räthsel — Sphinx. So ist das Natürliche Symbol des Geistigen und den Aegyptiern ist Alles Symbol. Daher sehen wir speculative Erkenntniss, mathematische Kenntniss, astronomische Beobachtung, Naturgeschichte in eins gebildet zu einer wunderlich bedeutsamen Götterlehre, die eben zugleich das Alltäglichste und das Erhabenste, das Endliche und das Ewige andeutet. Daher gibt es so viele Erklärungen der ägyptischen Mythe. Einige haben darin nichts als phantastisch in der Erinnerung wuchernde Menschengeschichte gesehen, Andere mathematische Kenntnisse, astronomische Beobachtungen in einer wunderlichen Zeichensprache, Andere ein tiefes Wissen von Gott und göttlichen Dingen. Alle haben recht gesehen, aber Jedes von einem einseitigen Standpunkte, den die Aegyptier selbst nicht kannten. Die gemeinen Aegyptier hielten sich an das Aeussere des Symbols, die Priester, Weisen, an das Innere; so finden wir die an Fetischdienst grenzende Brutalität neben einer wunderbar tiefen Anschauung der Natur als das Grab des Geistes — ein Ahnen des Geistes in der Natur. Die Aegyptier hatten keine Schrift für die Sprache des Bewusstseins, wohl aber eine selbst symbolische stumme Sprache der Anschauung. Sie hatten keine Schriftwerke für den Verstand, sondern Riesenwerke mit bedeutsamen Zeichen, welche der Mensch anschauen und sich in sie versenken konnte zur ahnungsvollen Gewissheit des Geistes. — Den Juden war Aegypten (namentlich bei der den alexandrinischen Juden eigenthümlichen allegorischen Erklärungsweise, s. d. Folg.) das Sinnbild des Fleisches der Lüste, in welchem der Geist gefangen ist, aus welchem er nach Erlösung seufzt: also auch das Land des Todes in der angegebenen Bedeutung. — Plutarch in seinem Buche de Iside et Osiride gibt ein Zeugniss, wie verschieden die ägyptische Mythologie genommen werden könne. Wir sehen aus diesem Buche gleich das Interesse, welches die Griechen nach Aristoteles an Aegypten nehmen: sie wollen diese berühmte Weisheit begreifen, sie fragen nach der Bedeutung. Im Aegyptischen kann das Tiefste und Höchste gefunden werden, denn es ist wirklich darin. Plutarch gibt uns den Uebergang des reinen Griechenthums zur alexandrinischen Philosophie. Er legt nichts hinein in die ägyptische Mythe, sondern er spricht andeutend aus: was alles wirklich darin liege. Wir heben hier nur Einiges heraus, was zum Beleg des Gesagten dienen mag. De Iside et Osiride (nach der Uebersetzung von Bähr) Cap. 5. *Sie wollen nicht Dichtigkeit: es soll vielmehr ein gewandter und leichter Körper die Seele umgeben, damit nicht das Göttliche durch Gewalt und Last des Sterblichen gedrückt und gepresst werde.* — Cap. 9. *Ihre Philosophie ist meist in Fabeln und Erzählungen gehüllt, die nur einen schwachen Schimmer der Wahrheit enthalten, wie sie auch wirklich selbst dadurch, dass sie vor die Tempel Sphinxen stellen, andeuten, dass ihre Götterlehre eine räthselhafte Weisheit enthalte. So hatte das Bild der Minerva zu Sais, welche Gottheit man auch*

für die Isis hält, folgende Inschrift: „Ich bin das All, das gewesen ist, das ist, und das sein wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt.“ — Amun (griech. Ammon) *bedeutet das Verborgene, die Verbergung. Sie halten den ersten Gott für Denselben mit dem Weltall und nennen ihn, weil er verborgen und unsichtbar ist, Amun.* (Also das Offenbarste — das Weltall — ist das Verborgenste — Amun, der Gott. Welch tiefe Bedeutung gewinnt es, dass sich Alexander als Sohn des Jupiter Ammon anerkennen liess! Dadurch wird er als Horus, Messias bezeichnet, der Sieger über das Böse, den Typhon, auf Erden; cf. d. Folg.) Plutarch erzählt die ägyptische Mythe und geht die Meinungen durch, wie man die Götter Osiris, Isis, Typhon etc. bald für Menschen, dann richtiger für Dämonen gehalten, wie man mathematisches, astronomisches, naturwissenschaftliches Wissen in diesen Mythen niedergelegt finde, vergleicht griechische Lehren mit orientalischen und sagt endlich Cap. 49: *Nach der Lehre der Aegyptier ist diese Welt entstanden und zusammengesetzt aus entgegenstehenden Kräften, die indess keine gleiche Macht besitzen, indem das Bessere die Oberhand hat. Jedoch ist es unmöglich, dass das Schlechte gänzlich untergehe, weil es vielfach theils mit dem Körper, theils mit der Seele des Ganzen verbunden ist und mit dem Besseren in stetem Streit sich befindet. In der Seele nun heisst der Verstand und die Vernunft, als Herr und Fürst von allem Besten, Osiris* (auf welchen alle Ordnung in der Natur zurückgeführt wird). *Typhon hingegen bedeutet das Leidenschaftliche der Seele, das Titanische, Unvernünftige und Ungestüme* (auf welchen alle Mangelhaftigkeit der Natur zurückgeführt wird). 53. *Isis ist das Weibliche in der Natur, das alle Erzeugung in sich aufnimmt; die Natur hat ihr eine Liebe eingepflanzt zu dem Ersten und Höchsten von Allem, welches mit dem Guten dasselbe ist; nach diesem hat sie ein Verlangen, nach diesem sehnt sie sich, den Antheil vom Bösen hingegen meidet sie und stösst ihn von sich ab, indem sie zwar für beide Raum und Materie ist, jedoch stets zum Bessern sich von selbst hinneigt und jenes Abflüsse und Aehnlichkeiten in sich erzeugen und säen lässt, weil sie daran ihre Freude hat und überhaupt sich gern befruchten und mit Geburten anfüllen lässt. Denn die Entstehung ist ein Bild der Wesenheit in der Materie und das Entstandene eine Nachbildung des Wesens.* 54. *Es ist daher nicht unpassend, dass nach der ägyptischen Mythologie des Osiris Seele ewig und unvergänglich ist, sein Körper aber von Typhon oftmals zerstückelt und vernichtet wird, Isis dann umherirrend ihn aufsucht und wieder zusammensetzt. Denn das, was wahrhaft ist, was geistig und gut ist, unterliegt weder dem Untergange noch der Veränderung; hingegen das Sinnliche und Körperliche drückt von demselben Bilder ab und nimmt Verhältnisse, Gestalten und Aehnlichkeiten an, die aber gleich den in Wachs eingedrückten Bildern von keinem Bestand sind, sondern der Unordnung und Verwirrung unterliegen, welche aus der obern Gegend vertrieben und mit Horus im Streite begriffen ist, den die Isis als sichtbares Bild der geistigen Welt gebiert. Desshalb wird er auch nach diesem Mythus von Typhon der unächten Abstammung beschuldigt, weil er nicht rein und lauter sei, wie der Vater, der unvermischte, von aller Veränderung freie, reine Verstand, sondern wegen des Körperlichen durch die Materie verfälscht ist. Er überwindet und siegt aber, weil Hermes, d. i. die Vernunft, für ihn Beweis und Zeugniss liefert, dass die sichtbare Welt von Natur nach*

dem Geistigen gebildet werde. — Plutarch deutet die symbolische Bedeutung der Thiere an, denen die Aegyptier religiöse Verehrung widmen, nachdem er Cap. 71 bemerkt: *Die meisten Aegyptier aber verehren die Thiere selbst und dienen ihnen als Gottheiten.* Er vergleicht sie den Griechen, welche die Götterbilder mit den Göttern selbst verwechseln. — 79. *Dieser Gott (Osiris) ist selbst ganz fern von der Erde, frei von aller Befleckung und Verunreinigung, rein von Allem, was dem Untergange und dem Tode unterworfen ist. Mit diesem Gotte aber kommen diejenigen Seelen, welche hier mit Körper und Leidenschaften umgeben sind, in keine Gemeinschaft, ausgenommen in soweit sie selbst mittels der Philosophie, wie im Traume, eine dunkle Vorstellung davon sich verschaffen können. Wenn sie dann aber, befreit [von den Banden dieses Körpers], in den reinen, unsichtbaren, von Leidenschaften freien Ort versetzt sind, so ist dieser Gott ihr Führer und König, an den sie sich anschliessen, um sehnsuchtsvoll ohne Unterlass die unaussprechliche und für Menschen unnennbare Schönheit zu schauen, und diess ist es auch, wonach in der alten Sage die Isis strebt, dem sie nachgeht und mit dem sie zusammen sein will, um dann diese Welt mit allem Schönen und Guten, das an der Entstehung theil hat, zu erfüllen.* — Man muss dieses nicht für ägyptische Lehren halten; die Aegyptier konnten selbst ihre Lehren nicht deuten, sie ahnten nur, symbolisirten nur; aber so deuteten die Griechen ihnen ihre Symbole, und ihre Symbole luden zu dieser Deutung ein, rechtfertigten sie. Wie wenig willkührlich der übrigens an sich nicht eben tiefsinnige Plutarch bei diesen Deutungen ist, werden wir sehen, wenn wir bei Philon mit gleich grossem Scharfsinn, um nicht zu sagen Witz, aus der mosaischen Urkunde Ansichten heraus deuten sehen, welche den hier ausgesprochnen ganz entsprechen. Wie Plutarch in den griech. Philosophen die ägyptische Weisheit wiederzufinden sucht, so Philon im alten Testament, nur dass er seine Quelle: die Anschauung der ägyptischen Symbolik, nicht nennt, oder vielmehr sich ihrer nicht bewusst wird. Vom höchstem Interesse wäre es aufzuzeigen, wie Aegypten mit den übrigen asiatischen Völkern zusammenhängt; dieser Zusammenhang ist kein Gedankenzusammenhang, aber darum nur um so inniger, tiefer, er beruht ganz auf derselben Jahrtausende alten Vertiefung in die Natur. Plutarch deutet einen solchen Zusammenhang auch in seiner erwähnten Schrift an. Bei der Betrachtung des asiatischen Alterthums hat man entweder alles Vorhandene zu materiell genommen (wie die gemeinen Aegyptier die Thiere für die Götter), keinen Blick für die Innerlichkeit dieser Symbole gehabt, oder man hat diese Innerlichkeit als Gedanken gefasst und ausgesprochen, und dabei geht es dem Forscher wie dem Chemiker, in dessen Retorten die ganze gestaltenreiche organische Welt ein unterschiedliches Gemisch von Stickstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff und Sauerstoff wird: grade das, wodurch dieses Alterthum nicht Gedanke ist, und doch so gedankenvoll, ist es, worauf es ankömmt, wofür das Organ in uns durch die Schärfe des Verstandes stumpf geworden ist.

3) Cf. C. D. Beck Specimen hist. bibl. Alexandr. Lips. 1779. (1829). 4. — G. Dedel hist. critic. bibl. Alexandr. 1823. 4. — L. Gerischer diss. de Museo Alexandr. ejusque ὠρεαῖς et δώροις 1752. 4. — C. G. Heyne in der oben angef. Schr. — Strabon im 17. Buche sagt: *Ein Theil des Schlosses ist auch das Museum, mit einer Halle zum Spazierengehen und einem Ort zum Sitzen und einem grossen Gebäude, worin die an dem Museum angestellten Gelehrten speisen. Dieser Verein hat Besoldung vom Staat*

und einen Priester, der dem Museum vorsteht. Die Bibliothek stand zum Theil im Bruchion, dem schönsten Theile Alexandrias, zum Theil im Serapion, dem Tempel des Jupiter Serapis. Der erstre verbrannte bei Cäsars Belagerung von Alexandria, ward aber durch die pergamische Bibliothek ersetzt, welche Antonius der Kleopatra schenkte. Die Araber unter Omar, historisch wahrscheinlicher aber die Christen unter Theodosius d. Gr., zerstörten endlich die alexandr. Bibliothek. Cf. Reinhard über die jüngsten Schicksale der alexandr. Bibliothek. Gött. 1792.

4) Zu Alexandria, wo sich so viele bisher auseinander gehaltene Richtungen begegneten, zu einer Zeit, wo die griech. Philosophie keiner selbständigen Weiterentwickelung mehr fähig war, musste die Wissenschaft im Allgemeinen mehr den Charakter der Gelehrsamkeit, des Eindringens in bereits Vorhandnes, als freier Forschung zur Erkenntniss der Gegenstände annehmen. Zugleich musste man bemüht sein die reichen Schätze des Wissens übersichtlicher zu ordnen, und so entstand eine Gliederung in verschiedene Wissenschaften, welche weder das asiatische noch das griech. Alterthum bis dahin gekannt hatte. Die grössten Fortschritte machten die Erfahrungswissenschaften, bei welchen Fleiss und Beobachtung ausreichen um etwas zu Stande zu bringen, wenn auch die Productivität des Geistes schwach ist. Am schlechtesten stand es aber wegen jenes Mangels an Productivität mit der Poesie. Die Philosophen waren Eklektiker, aber, wie wir sehen werden, nicht oberflächliche, sondern im besten Sinne solche, welche einer Vermittelung der verschiedenen philosophischen Richtungen auf die tiefsinnigste Weise nachstrebten.

5) Die Vorstellung hält auseinander, was der Gedanke vermittelt und in Fluss bringt. Aristoteles hat die platonische Philosophie so zum Gedanken verklärt. Cf. §. 98. u. §. 106. Die alexandrinischen Philosophen hatten es mit der griech. Philosophie als Ganzem zu thun, sie unternahmen, was die griech. Philosophie durch sich selbst sich nicht geben konnte, ihr durch die Aufnahme der asiatischen Weisheit zu geben; so mussten sie sich zunächst demjenigen Philosophen (Platon) anschliessen, in welchem die griech. Philosophie zwar vollendet, aber noch theilweise in Vorstellungen befangen ist, weil die asiatische Weisheit wohl Vorstellungen aber keine reinen Gedanken gab.

A. Alexandrinische jüdische Philosophie.

§. 136. *Die alexandrinischen Juden und ihre Philosophie.*

Nachrichten von dem Zustand der Juden in Aegypten geben Josephus und Philon (s. §. 137). — Flavii Josephi opp. ed. Havercamp. II Voll. Amst. 1726. fol.; — ed. Oberthür. 3 Voll. Lips. 1778—85; — ed. Richter in d. Bibliotheca sacra patrum eccles. graec. T. 1—6. Lips. 1825—27. — Fr. Chr. Meier Judaica s. veterum scriptorum profanorum de rebb. judd. fragmenta. Jen. 1832. 8. — Scheffer quaestt. Philonianae; quaest. de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marbg. 1829. 8.

Unter Alexander und unter den ersten Ptolemäern waren eine grosse Anzahl von Juden theils freiwillig, theils

gezwungen nach Aegypten und besonders nach Alexandria gekommen, wo sie fast nicht geringere Vorrechte wie die Makedonen genossen [1]), so dass zur Zeit des Philon eine Million Juden in Aegypten gewesen sein soll [2]). Unter Ptolemäus Philopater (221—204 v. Chr.) kamen sie nur vorübergehend in Bedrängniss [3]). Unter der römischen Herrschaft befanden sie sich anfangs wohl; als sie sich aber weigerten den Bildnissen der Kaiser, wie diese verlangten, göttliche Verehrung zu erweisen, wurden sie um so mehr auf das grausamste verfolgt, als sie schon früher zum Gegenstand des Hasses bei den Heiden geworden waren [4]). Bis zu dieser Zeit befanden sie sich nicht nur in einem äusserlichen Wohlstande, sondern sie nahmen auch an dem höhern geistigen Leben Alexandrias Antheil. Aegypten und die nach Alexandria verpflanzte griechische Bildung hatten mächtigen Einfluss auf den Geist der Juden. Zwar hielten sie mit der ihnen eigenthümlichen Hartnäckigkeit, welche sich auf das gegründete Bewusstsein stützte, im Besitz einer einzig gotteswürdigen Offenbarung zu sein, fest an dem Glauben ihrer Väter, aber sie nahmen die Resultate der griechischen Philosophie einerseits und die eigenthümliche Richtung Aegyptens andererseits auf, indem sie bemüht waren beide aus ihren religiösen Schriften abzuleiten. Die kindliche Einfachheit der mosaischen Offenbarung genügte den Juden nicht mehr, sobald sie aus ihrer nationalen Bornirtheit heraus in den geistigen Weltverkehr traten, einerseits asiatische tiefbedeutsame Vorstellungen (welche so lange gewaltsam ausgeschlossen worden waren), andererseits griechische Gedankenbildung auf sie eindrangen. Sie ahnten dabei, dass Klarheit in dieses dunkle aber bedeutungsvolle Gebiet des Geistes nur von dem göttlichen Lichte des Mosaismus ausgehen könne, und was zur unmittelbaren Weltbegebenheit wurde, versuchten die alexandrinischen jüdischen Philosophen durch vermittelndes Denken. Das ägyptische Symbol forderte zur allegorischen Deutung auf, um zu tiefer Anschauung des göttlichen Wesens zu gelangen, und so gingen die Juden denn auch mit allegorischer Deutung an ihre heiligen Schriften [5]), um in ihnen dieselbe Erkenntniss

zu finden, zu welcher die Griechen aus der allegorischen Deutung des ägyptischen Symbols gelangten und welche sie durch die Resultate der griechischen Philosophie rechtfertigten. Auch mit der griechischen Philosophie wurden die Juden bekannt und sie benutzten die durch sie erlangte Bildung bei der allegorischen Interpretation des alten Testaments. Wie alle alexandrinischen Philosophen schlossen sich auch die jüdischen unter ihnen, deren Repräsentant Philon ist[6]), unter den Griechen zunächst an Platon an. Charakteristisch ist daher dem alexandrinischen Judenthum überhaupt, und so auch der jüdisch alexandrinischen Philosophie: 1) die der asiatischen Weisheit eigenthümliche Grundansicht des Widerspruchs zwischen Geist und Materie, so dass jener durch diese verunreinigt erscheint und daher in seiner natürlichen Erscheinung nach Reinigung von der Materie zu ringen habe; und 2) die allegorische Deutung der heiligen Schriften des alten Testaments. Höchst merkwürdig und charakteristisch spricht sich diese Richtung in den Therapeuten und Essäern aus[7]), und dieselbe muss um so mehr berücksichtigt werden, als das Christenthum nur dadurch als Weltreligion aus dem Judenthum hervorgehen konnte, dass es dieses so verklärte, dass die ganze asiatische Weisheit wie die ganze griechische Bildung in ihm ihre Vollendung erhielt. Therapeuten und Essäer sind einseitige menschliche Versuche im Gebiet des praktischen Lebens, wie die alexandrinische Philosophie auf dem Gebiete der Wissenschaft, das zu bewerkstelligen, was in seiner Vollendung dort das Christenthum, hier die neuere Philosophie geleistet hat.

1) Cf. Joseph. contr. Apion. II, 4. — Joseph. Ant. XII, 1. §. 1.

2) Philon. opp. ed. Mang. I, p. 523, 30.

3) Cf. III. Makkab. I, 10 ss.

4) Dies geschah zur Zeit des Philon (s. §. 137).

5) Cf. Eichhorn's allgem. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5. (1793) S. 222 ff. — Pfister de originibus et principiis allegor. sacr. literarum interpretatione diss. hist. theol. Tubing. 1795. 4. — Planck comment. de principiis et causis interpret. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. — Coneybeare Geschichte der allegor. Interpret. der h. Schrift von Philo durch die christl. Väter.

6) Gfrörer im zweiten Theile seiner Geschichte des Urchristenthums führt den Beweis: „dass die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter als Philon sind und dass sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren.“ Hierher gehörige Untersuchungen hat auch Dähne in der zweiten Abtheilung seiner Gesch. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie angestellt. Hier interessirt uns zunächst nur was Aristeas und Aristobul betrifft. Ueber den Aristeas cf. Humfredi Hody contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc. Oxon. 1685. 8. und Id. de bibliorum textibus origin. versionibus etc. 1705. fol. — Nic. de Nourry dissert. super Aristeae hist. de LXX interprett. in apparat. ad bibl. max. Par. 1703. fol. — Anton van Dale super Aristea de LXX interprett. Amstelod. 1705. 4. — Nic. Schwebel commentat. de Pseudo-Aristea. Onold. 1770. 4. — Die Schrift selbst ist zuerst herausgegeben worden von Sim. Schard. Basil. 1561. 8., dann Oxon. 1692, in Hody's angeführter Schrift de bibl. textt. und in den meisten Ausg. des Josephus angehängt. Aristeas ist der angebliche Verfasser einer Erzählung über die Vorgänge bei der Uebersetzung der LXX, ein Zeitgenosse des Ptolemäus Philadelphus. In dieser Schrift (sie mag nun wirklich von einem Aristeas herrühren oder nicht) finden sich Ansichten ausgesprochen, welche mit denen des Philon verwandt sind. Es wird von der Bedürfnisslosigkeit Gottes gesprochen, welcher der Mensch nacheifern solle, es zeigen sich Spuren allegor. Interpretation. — Ueber den Aristobulos s. die angef. Schrift von Hody de bibl. textt. und die Gegenschrift: Lud. Casp. Valkenaer diatribe de Aristobulo, Judaeo, philosopho peripatetico. Lugd. Bat. 1806. 4., welcher die erhaltenen Fragmente für ächt erklärt, was Hody bezweifelt hatte. Aristobul hatte nämlich einen mystischen Commentar zum Pentateuch geschrieben, aus welchem uns nur Bruchstücke erhalten sind, von Clemens Alexandrinus I. Strom. cap. XII. pag. 360, edit. Potteri; ib. cap. XXV. pag. 410. Strom. V, cap. XX. pag. 705. Strom. VI, cap. XXXVII. pag. 755; — von Eusebius in den praeparationes evangelicae, lib. VII, cap. 13. 14; lib. VIII, cap. 6. 8. pag. 370, edit. Colon.; ib. cap. 10. pag. 376—378; lib. IX, cap. 6; lib. XIII, cap. 12. pag. 663—668; ib. pag. 677 et 678. Aristobul führt verfälschte Verse des Orpheus an; diese Verfälschungen sind im Sinne der alexandrinisch jüdischen Schule, wie Gfrörer nachweist, der auch die übrigen Fragmente des Aristobul durchgeht und dessen Verwandtschaft mit Philon nachweist.

7) Cf. J. J. Bellermann: Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. 8. — De Essenis et Therapeutis disquisitio, quam scripsit Jos. Sauer. Vratisl. 1829. 8. und die §. 137. angef. Werke von Gfrörer und Dähne. Nur Philon gibt von den Therapeuten Nachricht. Er sagt von ihnen in seiner Abhandlung de vita contemplativa, ed. Mangey II, p. 473 ss. (nach Gfrörers Uebers.): *Das Geschlecht der Therapeuten, an das Schauen gewöhnt, möge immerfort nach der Erkenntniss des Höchsten streben, es möge die sichtbare Sonne überfliegen und nie seinem Berufe untreu werden, der zur vollkommnen Glückseligkeit führt. Denn die, welche sich der Beschauung weihen, nicht aus Gewohnheit, noch durch äussere Anforderungen bewogen, sondern ergriffen von himmlischer Liebe, sind, wie Korybanten, höherer Begeisterung voll, bis sie das Ersehnte erschauen. Und weil sie aus heiliger Sehnsucht nach dem seligen und ewigen Leben schon hier dem Sterblichen abgestorben zu sein glauben, so überlassen sie freiwillig alle Habe ihren Söhnen, Töchtern, Verwandten oder Freunden. — Dann fliehen sie, von keinem*

Reiz mehr zurückgehalten, unaufhaltsam hinweg von ihren Verwandten und Freunden und von dem Ort, wo sie geboren und erzogen wurden. — Sie eilen hinweg von allen Städten in Gärten und entlegene Landhäuser um der Einsamkeit zu geniessen, nicht als ob sie die Menschen hassten, sondern weil sie wissen, dass der Umgang mit Andersgesinnten Verderben bringt. — Das Geschlecht der Therapeuten ist über die ganze Erde verbreitet (— hier gibt Philon den Therapeuten offenbar eine Ideale, keine bloss historische Bedeutung —); *in grösster Anzahl aber finden sie sich in Aegypten und besonders in der Nähe von Alexandria. Die besten unter allen Therapeuten eilen, als in die gemeinsame Heimath, an einen schönen Ort, der über dem See Maria* (Mareotis) *auf einer sanften Anhöhe liegt und von Seiten der Sicherheit, so wie der gesunden Luft, alle Vorzüge vereinigt. — Die Häuser an diesem Orte sind sehr einfach und nur auf die nothwendigen Bedürfnisse berechnet, zum Schutz gegen die Kälte und gegen die Sonnenglut. In jedem der (in mittelmässiger Entfernung von einander stehenden) Häuser ist ein Heiligthum, welches sie σεμνεῖον oder μοναστήριον nennen, in welchem jeder in tiefer Einsamkeit die Geheimnisse des geweihten Lebens übt. Sie bringen nichts in dieselben, was zur Lebens-Nothdurft gehört, sondern beschäftigen sich dort allein mit Gesetzen und Orakeln, von Propheten ertheilt, mit Lobgesängen auf Gott und mit Dingen der Art, durch welche Wissenschaft und Frömmigkeit gefördert werden. Das Andenken an Gott weicht nie aus ihren Seelen, so dass sie auch im Traume nichts andres, als die hohe Schönheit göttlicher Tugenden und Kräfte schauen. Viele reden selbst im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philosophie. Zweimal beten sie täglich, mit der Morgenröthe und gegen Abend; wenn die Sonne aufsteigt flehen sie um einen wahrhaft guten Tag, nämlich dass das himmlische Licht in ihren Seelen aufgehe; wenn sie untergeht bitten sie, dass ihre Seelen, gänzlich befreit von der Last der Sinne und der äussern Welt, in ihr innerstes Heiligthum versenkt, die Wahrheit erschauen mögen. Die Zeit zwischen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöser Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchen sie Weisheit, indem sie den heiligen Urkunden einen tiefern Sinn unterlegen; denn sie glauben, dass die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit seien, die nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist. Sie besitzen auch Schriften alter Weisen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegorische Denkmale hinterlassen haben. Nach Anleitung dieser suchen sie die verborgene Weisheit auf. Ausserdem machen sie selbst auch Gesänge und Loblieder auf Gott.* — Es wird nun erzählt, wie sie sechs Tage in der Einsamkeit verharren, am siebenten aber zusammen kommen, Männer und Weiber (durch eine hohe Scheidewand getrennt), wo dann Einer spricht, *den höhern Sinn der heiligen Schriften entwickelnd.* Es wird von ihrer Mässigkeit gesprochen, wie sie nur das Nöthigste geniessen und am siebenten Tage sich zum Male vereinen, welches aus Brod, Salz, höchstens etwas Ysop, und Wasser besteht. Eben so einfach ist ihre Kleidung. Besonders feierlich begehen sie den siebenten Sabbat (die Kraft, das Quadrat der Sieben, von der sie wissen, *dass sie ewig rein und jungfräulich ist).* Diess Fest wird mit Gebet, Schrifterklärung und gemeinsamen Mahle begangen. *Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen sie sich immer der allegorischen Weise. Denn sie betrachten die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen, indem sie mit den Worten den Leib,*

mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in diesem schaue die vernünftige Seele durch die Worte wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken. — Bei diesem Fest sind auch Frauen gegenwärtig: *meist alte Jungfrauen, die nicht, wie gewisse Priesterinnen unter den Griechen, bloss aus äusserem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, sondern aus heiligem Eifer sich die Weisheit zur Gefährtin erkoren und die Lüste des Körpers hintansetzten, nicht nach sterblichen Sprösslingen begierig, sondern nach unsterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt seine geistigen Strahlen und mit ihnen die Erkenntniss höherer Weisheit über sie ausgiesst.* — Das Fest schliesst mit der heiligen Nachtfeier, welche offenbar allegorische Bedeutung hat. Es bezieht sich diess Fest auf den Auszug aus Aegypten, dessen allegorische Bedeutung die Befreiung des Geistes von dem Sinnlichen ist: die Tendenz der Therapeuten. S. Gfrörer S. 292 ff. — Da Philon der einzige Schriftsteller ist, der von den Therapeuten Nachricht gibt, da er in allen andern Stellen seiner Werke, wo er von Therapeuten, therapeutischen Menschen redet, diess ohne bestimmte historische Beziehung thut, da er sogar auch in der vorliegenden Schrift de vita contempl., wie wir gesehen haben, von den Therapeuten in der allgemeinen Bedeutung von Menschen spricht, welche sich um des Geistes willen den Lüsten des Leibes zu entziehen suchen: so drängt sich die Frage auf, ob nicht etwa diese Therapeuten mit der Republik des Platon in eine Klasse gehören: eine Construction des Philon ohne historische Wahrheit? Diess näher zu untersuchen ist hier nicht der Ort, doch scheint gewiss, aus der ganzen Art, wie Philon von den Therapeuten redet, dass er wenigstens einen bestimmten historischen Anhalt hat, und immer bilden so diese Therapeuten den erklärenden Uebergang zu Philon: den historischen Grund und Boden, auf welchem die philonische Philosophie erwachsen. — Die Essäer stellt Philon (de vita contempl. ab in.) den Therapeuten wie Praktiker den Theoretikern gegenüber; wir werden in dem Folgenden dieses Verhältniss im Sinne der philon. Philosophie näher kennen lernen. Die Verwandtschaft zwischen Essäern und Therapeuten ist anerkannt; die Essäer gehören aber nicht nach Aegypten, wenn sie auch wohl ihren Ursprung von den alexandrinischen Juden ableiten, haben auch für Geschichte der Philosophie überhaupt geringes Interesse — desto mehr für Religionsgeschichte. Sie repräsentiren historisch den Zusammenhang zwischen Aegypten — der asiatischen Weisheit, und Christenthum.

§. 137. *Philon.*

Philonis opp. gr. et lat. éd. Thomas Mangey. 2 Voll. Fol. Lond. 1742 (nach welcher Ausg. im Folg. citirt ist). — Philonis opp. gr. et lat. ex edit. Th. Mangey coll. aliqu. mscr. ed. cur. A. F. Pfeiffer. Erl. 1785—92. 5 Voll. 8. (unvollendet). — E. Richter in der Bibliotheca sacra patrum eccles. Graec. Lips. 1828—30. 8 Voll. 12. — J. Ch. W. Dahl: Chrestomathia Philoniana c. animadv. Hamb. 1800—2. 2 P. 8. — Philonis Jud. de virtute ejusque partibus. Invenit et interpr. est Ang. Majus. Mediol. 1816. 8. — Ejusd. de cophini festo et de colendis parentibus. Ed. et int. est A. Majus. Ibid. 1818. 8. — Philon. de providentia et de animalibus ed. Joh. Bapt. Aucher. Venet. 1822. fol. min. — Von dems. wurden noch unter dem Titel: Philon. Jud. paralipom. Armena. Venet. 1826. fol. min. Quaestt. in Genes. lib. IV., in Exod. lib. II., Sermones de Sampsone, de Jona

und de tribus angelis Abrahamo apparentibus herausgegeben. (Cf. Dähne, einige Bemerkungen über die Schriften Philo's, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung, in den theol. Studien und Kritiken v. Ullmann und Umbreit, 1833, Heft 4. — Fr. Creuzer: Zur Kritik der Schriften des Juden Philo, ebendas. 1832, Heft 1.) — Jo. Alb. Fabricii diss. de Platonismo Philonis. Lips. 1693. 4. Auch in dess. Sylloge dissertationum. Hamb. 1738. 4. p. 147 ss. — H. Planck comment. de principiis et causis interpret. Philon. allegor. Gott. 1807. 8. — Jo. Bened. Carpzovii Sacrae Exercitationes in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alex. Praefixa sunt Philoniana Prolegomena. Helmst. 1750. — C. F. Stahl Versuch eines system. Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien, in Eichhorns Allgem. Bibl. der bibl. Lit. Bd. IV. St. 5. S. 769—890. — Jo. Chph. Schreiter Philo's Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung, Vergeltung, in Keils und Tzschirners Analekten. Bd. I. St. II. und Philo's Vorstellungen von dem Gattungsbegriff und dem Wesen der Tugend, ebend. Bd. III. St. II. — Christ. Gottl. Leb. Grossmann: Quaestt. Philon. primae part. prima: de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. 4. — Id. Quaestt. Philon. altera: de ΛΟΓΩ Philonis. Lips. 1829. 4. — A. Gfrörer: Philo und die alexandr. Theosophie u. s. w. 2 Bde. Stuttg. 1831. 8. (2. Ausg. 1835.) — A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie. Erste Abth. Halle 1834. 8. — Guil. Schefferi Quaest. philon. P. I. II. Marb. 1829—31. 8. — J. Sarazin: de philosophia Philonis Judaei doctrina diss. etc. Argent. 1835. 8.

Philon war ein in Alexandria geborener Jude aus priesterlichem Geschlecht [1]), ein als Philosoph angesehener Mann [2]), welcher auch von seinen Stammgenossen mit öffentlichen Geschäften beauftragt wurde [3]). So führte er für dieselben das Wort, als sie unter dem Cäsar Cajus Caligula auf das härteste bedrängt wurden (s. §. 136), indem er als Abgesandter im J. 39 oder 40 nach Christus nach Rom ging [4]), aber ohne den gewünschten Erfolg. Philon bereiste auch Palästina [5]). Er hat eine Menge Schriften hinterlassen [6]), durch welche die von Einigen aufgestellte Meinung, dass er ein abgefallener Christ gewesen oder auch nur eine nähere Bekanntschaft mit dem Christenthume gehabt habe, vollständig widerlegt wird [7]).

1) Hieronym. in catal. Script. ecclesiast. — Philon selbst nennt Alexandria seine Vaterstadt Phil. opp. II, p. 567 f. — Ueber seine Familie Euseb. hist. eccl. l. II, c. IV. Joseph. Ant. XVIII, cap. VIII. §. 1. ed. Haver. I. 899.

2) Joseph. l. l.

3) Cf. Phil. opp. II, 299.

4) Joseph. Ant. XVIII, cap. VIII. §. 1. Philon selbst hat über diese Angelegenheit geschrieben: de legatione ad Cajum und adversus Flaccum. Flaccus war Präfect in Aegypten und den Juden besonders abgeneigt. Gfrörer in seiner oben angegebenen Schrift p. 5. thut mit

grosser Wahrscheinlichkeit dar, dass jene Gesandtschaft auf das Jahr 39 oder 40 n. Chr. falle. — Ueber Geburts- und Todesjahr des Philon haben wir keine Nachrichten. Gfrörer nimmt nach einer sehr ungefähren Berechnung das Jahr 20 v. Chr. als sein Geburtsjahr an. Hiermit stimmt, wie Gfrörer bemerkt, eine Angabe in dem Buche Schaltcheleth Hakkabala in Bartalocci's bibliotheca rabbinica, welches den Philon ungefähr 100 Jahre vor Zerstörung des Tempels geboren sein lässt.

5) Cf. Phil. opp. II, 646.

6) Gfrörer (Bd. I, pag. 7 ff.) gibt eine Untersuchung über die Reihefolge dieser Schriften. Mehre von ihnen sind erst in neuster Zeit (s. oben die Ausgaben von Mai und Aucher) wieder aufgefunden worden. In keiner seiner Schriften trägt Philon seine philosophische Ueberzeugung als solche vor, sondern in der Regel gibt er nur eine fortlaufende Erklärung der heil. Schrift. Die allegorische Deutung, welche mit der grössten Willkühr geübt wird, bringt es aber mit sich, dass er dabei doch seine Ansichten darlegt, welche nicht von der heil. Schrift bestimmt werden, sondern vielmehr diese bestimmen. Zu einer systematischen Darlegung oder Entwickelung seiner Gedanken kommt Philon nie. Aus der eigenthümlichen Beschaffenheit dieser Schriften folgt, dass ein Auszug aus ihnen nach ihrer eigenen Form unmöglich eine klare Anschauung der Philosophie des Philon geben kann. Eine Zusammenstellung verwandter Stellen erfüllt hier besser den Zweck. Dadurch dass Philon stets an Worte der heil. Schrift anknüpft und diese zu seiner Ansicht allegorisch umdeutet, entstehen eine Menge scheinbarer Widersprüche, die ihm häufig zum Vorwurf gemacht worden sind. Nähere Beobachtung zeigt, dass diese Widersprüche nicht sowohl seine Ansichten, als die Form, in der er sie darlegt, treffen. Cf. §. 138. Anm. 36.

7) Eusebius lässt ihn mit dem Apostel Petrus in Rom bekannt geworden sein; Photius sagt, er sei ein Christ gewesen, aber abgefallen. Eine neuere Schrift, welche Philon zum Christen machen will: John Jones's ecclesiastical researches, or Philo and Josephus proved to be historians and apologists of Christ, of his followers and of the gospel. Lond. 1812. 8. Cf. Dess. Sequel to ecclesiastical researches etc. Lond. 1813. 8. — Cf. §. 140. Anm. I.

§. 138. *Fortsetzung.*

Gott allein, sagt Philon, *ist wahrhaftig* [1]), *ewig, dauernd, und das worauf Alles beruht* [2]), *der Einige, Eins, kein Zusammengesetztes, einfache Natur* [3]), *Idee* [4]), *unvergleichlich* [5]), *Licht, und nicht nur Licht, sondern jegliches Lichts Urbild* [6]), *unaussprechlich* [7]), *sich selbst gleich und ähnlich* [8]), *unbegreiflich* [9]), *nur von sich selbst begriffen* [10]). *Er ist der Ort seiner selbst, sich selbst umfassend und durch sich selbst allein bewegt* [11]). *Er kann nicht anders genannt werden als nur das Was-ist* (τὸ ὄν) [12]). *Nichts in Wahrheit ist Gott zu vergleichen, als etwa ein Unsichtbares: die Seele, und ein Sichtbares: der*

Himmel[13]). *Der Gott ist nicht von menschlicher Gestalt*[14]). *Alles wird vom Gott erfüllt, indem er es umfasst, nicht umfasst wird, er, der allein überall ist und nirgends*[15]). *Er ist die Ursache der Seele und des Lebens*[16]), *Quelle der Weisheit*[17]); *ist sich selbst genug*[18]) *und bedarf keines Andern*[19]); *ist der Gedanke* (νοῦς) *von Allem*[20]), *neidlos*[21]), *feind dem Bösen*[22]), *ja das Gute selbst*[23]), *Anfang und Ende*[24]), *der Eine und das All*[25]). — *Die Weisheit, nachdem sie den Saamen des Gottes empfangen, hat durch Geburtsschmerzen den Einigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn geboren, nämlich die Welt*[26]). *Die Welt ist der grösste der Körper und die Fülle der Körper, welche sie als zu ihr gehörige Theile umfasst*[27]). *Sie ist nicht der erste Gott, sondern ein Werk des ersten Gottes und des Vaters von Allem*[28]). *Das urbildliche Siegel, wie wir die intellectuelle Welt nennen, ist selbst das urbildliche Vorbild, die Idee der Ideen, das Wort Gottes* (ὁ θεοῦ λόγος)[29]). *Die unkörperliche Welt hat schon Grenze* (πέρας), *gegründet in dem göttlichen Worte; die sinnliche Welt aber ist nach dem Vorbilde dieser vollendet*[30]). *Das Abbild steht nach dem Urbilde* (ἀνοδεῖ — *ist gegen dieses mangelhaft*), *das nach dem Abbilde Gebildete noch viel mehr*[31]). *Je besser der Urheber, desto besser das Geschaffene*[32]). *Nichts Sterbliches kann dem Höchsten, dem Vater des Alls nachgebildet worden sein, sondern nur dem zweiten Gott, welcher ist das Wort Jenes*[33]). *Ein Schatten Gottes ist das Wort desselben. Wie der Gott ein Vorbild ist des Abbildes, welches eben Schatten desselben genannt ward, so wird dies ein Vorbild für Anderes*[34]). *Der göttliche Ort und der heilige Raum ist voll von unkörperlichen Worten; diese Worte sind unsterbliche Seelen*[35]), *Ideen, weil sie Jeglichem seine eigenthümliche Gestalt geben* (ἰδιοποιοῦσι)[36]).

1) Phil. opp. I, 561, 20.
2) II, 216, 18.
3) I, 66, 16.
4) Cf. II, 19, 14.
5) Cf. I, 566, 34. I, 578, 18. I, 606, 20. I, 688, 39. I, 209, 3. I, 16, 27. I, 566, 3.

6) I, 632, 8. Cf. II, 414, 20.

7) I, 580, 36. II, 19, 1. II, 92, 46.

8) II, 500, 33.

9) *μόνῃ διανοίᾳ καταληπτός* II, 214, 25. dem Sein nach, der Qualität nach *ἀκατάληπτος*. Cf. I, 208, 46. I, 229, 10. 30. I, 258, 17. 23. 30. 32. I, 579, 16. I, 648, 38. I, 606, 15. I, 570, 35.

10) II, 414, 33.

11) I, 630, 31.

12) I, 655, 29.

13) I, 631, 48.

14) I, 15, 49. I, 50, 44. Cf. I, 182, 44. et aa. II.

15) I, 425, 14. Cf. I, 175, 37. I, 425, 26. I, 644, 29. I, 656, 47.

16) I, 575, 42.

17) I, 175, 6. I, 350, 4. I, 442, 32. I, 688, 2. Cf. II, 626, 19. II, 487, 10. I, 189, 23.

18) II, 194, 22. II, 254, 23. II, 377, 7.

19) II, 194, 21. II, 254, 23. II, 377, 7. I, 123, 12.

20) II, 27. I, 233, 37. I, 437, 11. I, 641, 28.

21) II, 29, 36.

22) I, 557, 12. et aa. II.

23) I, 280, 42. II, 418, 22. *τὸ ἄριστον* II, 441, 9. *τὸ πρῶτον ἀγαθόν* II, 194, 26. II, 254, 25. II, 280, 42.

24) I, 489, 46.

25) I, 52, 16. II, 242, 30. Gott ist daher der allein Vollkommene: *μόνος ἐπιστήμων* I, 441, 42. *μόνος σοφός* I, 335, 25. I, 410, 42. I, 457, 5. I, 535, 49. I, 553, 14. *μόνος ἐλεύθερος καὶ ἐλευθεροποιός* I, 490, 48. I, 499, 13. *μόνος πλήρης* I, 499, 27. *μόνος ἱκανὸς προκοπὴν ἐμποιῆσαι τὴν ἐπ' ἄκραν τελειότητα* I, 572, 11. *μόνος πάντα δυνατός* I, 676, 45. *μόνος ἀκλινής* I, 687, 42. *μόνος εἰρήνη* I, 692, 14. *μόνος ἐκούσιον* ib. v. 17. *μόνος μακάριος* II, 29, 34. II, 280, 40. *μόνος βέβαιος* II, 216, 18. *μόνος ἄτιτος* I, 612, 24. *μόνος βασιλεύς* I, 536, 9. *μόνος ἀΐδιος* II, 442, 13.

26) I, 361, 42. Cf. I, 202, 1. I, 361, 40. — I, 277, 18. II, 155, 27. II, 218, 9. II, 227, 16. Cf. §. 139. Anm. 8.

27) I, 330, 35. Sie hat die Gestalt der Kugel. Cf. I, 505, 20. II, 331, 13. Ausser ihr nichts. Cf. I, 330, 26. I, 505, 12. II, 491, 21. II, 509, 32.

28) II, 12, 40. Cf. I, 662, 50. I, 663, 1. I, 692, 14. II, 11, 45. II, 14, 30.

29) I, 5, 40.

30) I, 7, 47. Das *πέρας* erinnert an Platon (cf. §. 96. Anm. 3.) und erklärt sich daraus. *Πέρας ἔχειν* bezeichnet: als Individuelles existiren.

31) I, 34, 2.

32) I, 33, 44.

33) II, 625. Dieser und der vorhergehende Satz beziehen sich auf

die schöpferischen Mächte (Worte), von welchen sogleich die Rede sein wird.

34) I, 106, 29.

35) I, 640, 16. Philon nennt diese λόγους (cf. I, 463, 21.) auch δυνάμεις I, 556, 21., ἀσωμάτους δυνάμεις, ἰδέας II, 261, 47. I, 337, 2., σπέρματα καὶ ῥίζας I, 81, 1. 464, 43., χάριτας, ἀγγέλους I, 432, 41. u. s. w.

36) I, 219, 6. Cf. I, 7, 37. Nach dem oben Mitgetheilten ist Gott bei der Weltschöpfung nicht unmittelbar thätig, sondern mittelbar durch das Wort, den λόγος, der sich wieder in eine Vielheit von λόγοις, δυνάμεσι auflöst. Sie sind die selbständig gedachten, aber durchaus abhängigen Kraftäusserungen Gottes auf die Welt. Cf. I, 229, 45. II, 261, 43: *Aus jener* (der οὐσία) *hat Gott Alles geschaffen, ohne sie zu berühren — — sondern er bediente sich der unkörperlichen Mächte, der Ideen, um einer jeglichen Art die gehörige Gestalt zu geben.* Diese Mächte umgeben den Gott gleich Satelliten. Cf. II, 522, 43. I, 581, 47. I, 462, 42. II. 19, 8. Am ausführlichsten handelt über diese Mächte I, 431, 13: *Es ist nur Ein Gott, aber dieser Eine hat unzählige Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Kreatur zu beschützen und zu retten; aber auch strafende Mächte sind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen, sondern die Sünden verhindern und den Sünder bessern. Aus diesen Kräften (Mächten) nun wurde die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild dieser sichtbaren, geformt, indem jene aus unsinnlichen Ideen gefügt ist, wie diese aus sichtbaren Körpern. — Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen Mächten verschwisterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieses ganze, aus beiden Klassen bestehende und wohlgeordnete Heer dient und folgt dem obersten Leiter, der Alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmlischen wird je seine Dienstpflicht versäumen. Der König seinerseits braucht seine Kräfte zu solchen Verrichtungen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden, denn wohl ist der Allvater sich selbst genug und bedarf also Niemandes Unterstützung. Aber um des Anstandes willen überlässt er Manches den untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch vollkommne Freiheit zu geben, damit nichts Endliches ungeschickt vollbracht werde* (Gfrörers Uebers.). Zwei Mächte sind die höchsten, die βασιλική und die ποιητική. Cf. II, 150, 19. I, 173, 15 (ἀρχὴ καὶ ἀγοθότης). I, 496, 17 (κολαστήριος καὶ δωρητική). Andere, weniger hochgestellte Mächte sind δύναμις προνοητική, νομοθετική und ὕλεως δύναμις. Cf. I, 560, 13. Die Zahl der Mächte wird willkührlich angegeben. Indem Philon (übereinstimmend mit den oben angegebenen Stellen) den λόγος den Ort der Ideen oder die Idee der Ideen nennt (cf. I, 4, 5. — ἀρχέτυπος ἰδέα II, 333, 44.), so zeigt sich, dass der λόγος die urbildliche Welt der Ideen (oder Mächte) ist, nach welcher die sinnliche Welt geschaffen ist und zwar mittels jener Mächte, welches Verhältniss dem des μετέχειν der sinnl. Dinge von den Ideen bei Platon entspricht, und wenn Gott als nur die Ideenwelt zeugend erscheint, so ist dieses dasselbe wie wenn Platon nur den Ideen Wahrheit und Wirklichkeit zuerkennt, denn der Gott kann nicht im Vergeblichen, Nichtigen, Endlichen thätig sein. Die Widersprüche, die Ritter (Gesch. der Philos. Bd. IV.) und Gfrörer bei Philon finden, sind grossentheils nur scheinbar und rühren theils daher, dass Philon bald vom göttlichen Standpunkte aus, bald vom menschlichen (endlichen) redet, theils daher, dass er seine Ueberzeugung häufig auf eine geschraubte Weise ausdrückt, um sich der Bibel zu nähern und jene für eine Interpretation

dieser ausgeben zu können (vergl. §. 137. Anm. 6.). Auf dem menschlichen Standpunkte vermitteln der λόγος und die Ideen die Erkenntniss des Göttlichen (cf. I, 630. I, 128. I, 273. I, 419.) und das Wort heisst der Dolmetscher (I, 128.). Cf. Ritter Gesch. der Phil. IV, S. 483. Wenn bei dem Philon Spuren einer Emanationslehre nachgewiesen werden (Ritter a. a. O. und Gfrörer Philo etc. S. 163 ff.), so geschieht diess nur, indem Stellen angeführt werden, in welchen Philon vom göttlichen Standpunkte aus betrachtend von den Mächten etc. spricht.

Wir haben bei der obigen Darstellung der Lehre des Philon von Gott die gründlich gelehrte Dissertation Grossmanns benutzt: Quaestt. Philon. prim. part. prim. de Theologiae Philonis fontibus et auctoritate. In der zweiten Dissertation, de λόγῳ Philonis, stellt Grossmann alle Stellen zusammen, in welchen Philon sich des Wortes λόγος bedient, nach den verschiedenen Bedeutungen. Durch diese Zusammenstellung wird in die hochwichtige Lehre vom λόγος die nöthige Klarheit gebracht. Er theilt seine Darstellung in 3 Haupttheile: A. λόγος, oratio: 1) vox, verbum, sermo, quatenus est mentis et voluntatis index et interpres; 2) locutio, dictio, sive is actus dicendi sit, sive potestas, sive modus; 3) dictum facetius et significantius, quo plus intelligitur, quam dicitur, sententia, apophthegma, proverbium, praeceptum, oraculum, dogma; 4) narratio, historia, fama sive vera, sive ficta, sive certa, sive incerta; 5) enarratio, explicatio, interpretatio; 6) quaestio, disputatio, disceptatio, scriptio, commentarius; 7) oratio, i. e. continuatio verborum sive naturalis, sive artificiosa; 8) loquendi et disserendi facultas etc.; 9) res ipsa, de qua sermo est. B. λόγος, ratio: 1) ratio, sensu arithmetico; 2) ratio, sensu geometrico, comparatio, *Verhältniss;* 3) ratio i. e. vis et potestas — *Bewandniss, Geltung, Sinn, Bedeutung;* 4) ratio i. e. definitio, notio, vis et significatio, sensu dialectico; 5) ratio, sensu dialectico, i. e. causa idonea, argumentum etc. — *Grund, Beweis, Beweisführung, Schlussfolge etc.;* 6) ratio — doctrina, ratio scientiae (Theorie, System), philosophia, literae in genere; 7) ratio, subjective (Ueberzeugung, Grundsatz, Geist, Sinn, Gesinnung, Charakter); 8) ratio, sensu philosophico, facultas mentis humanae, quae inter ceteras principatum obtinet quaque homo ceteris praestat animalibus (Vernunft); 9) ratio vere rationalis, emphatico sensu, intelligentia, sapientia; 10) in concreto: natura ratione praedita, genius, dicitur de hominibus, inprimis de angelis. C. ὁ θεῖος λόγος, ratio et oratio divina. Hier wird untersucht 1) quae sit τοῦ θείου λόγου vis et natura? — Vocatur a) ἰδέα τῶν ἰδεῶν· b) ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος· c) τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα· d) βιβλίον γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς etc.; e) κόσμος αὐτός· f) οὐρανός· g) ἥλιος· h) γνόφος· i) μονάς· k) ὁ ἄνθρωπος θεοῦ, υἱὸς θεοῦ· l) ὁρῶν Ἰσραήλ i. e. sapientiae imago et effigies; m) σύμπαν ἀνθρώπων γένος i. e. fons et origo rationis, humanitatis imago et effigies; n) κύρος, natura infinitis modis dividua, salva quidem ipsius vi; o) κόρη ἢ κατὰ ὀφθαλμόν, pupilla oculi i. e. mentis acies omnia penetrans; p) οὐδὲν ὑγνοεῖν· q) ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε I, 121, 42; r) λόγῳ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τ. θεόν etc. I, 144, 5; s) ἄτμητοι αἱ δύο φύσεις, ἥτε ἐν ἡμῖν λογισμοῦ καὶ ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς τ. θείου λόγου I, 506, 8. etc.; t) ὁ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικός I, 506, 4; u) τὸ τ. ὄντων πρεσβύτερον ἄῤῥητον, ὅποτε καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ κυρίῳ ὀνόματι οὐ ῥητὸς ἡμῖν I, 580, 36; v) οὔτε ὁ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος I, 643, 5; w) λόγον θεῖον πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον etc. I, 562, 14; x) μείων καὶ μηδαμῆ τρεπόμενος I, 546, 6. — 2) Cujusmodi sit τοῦ θείου λόγου cum ipso Deo necessitudo? Der θεῖος λόγος wird bezeichnet als a) δύναμις θεοῦ· b) τύπος

τοῦ κόσμου νοητοῦ. Es werden die Beweisstellen angegeben, dass der λόγος von Gott bestimmt unterschieden wird, dass der λόγος die zweite Stelle nach Gott einnimmt. Es werden dem λόγος in dieser Beziehung folgende Bezeichnungen beigelegt: a) εἰκὼν θεοῦ· b) σκιὰ θεοῦ· c) παράδειγμα· d) ἀρχέτυπος ἰδέα, ἀρχέτυπον· e) σφραγίς, annulus Dei signatorius; f) ὑπηρέτης θεοῦ· g) ἑρμηνεύς, προφήτης, ὑποφήτης θεοῦ· h) ὕπαρχος θεοῦ· i) οἶκος, νεὼς θεοῦ· k) ἱερεὺς θεοῦ, ἀρχιερεύς· l) ἄγγελος, μεσότης· m) πρωτόγονος θεοῦ λόγος, ἀρχάγγελος· n) ἀρχή· o) ὄνομα θεοῦ· p) θεός, per catachresin (δεύτερος θεός); q) ὀπαδὸς θεοῦ· r) δόξα θεοῦ, simulacrum Dei. — 3) Sed quae vis et natura τ. θείου λόγου inprimis mundo contemplando cernitur. Est enim ille: a) ὁ νοητὸς κόσμος· b) ὄργανον, instrumentum, quo in creando mundo Deus usus est; c) τομεύς, multiplicis et infinitae rerum varietatis individuorum auctor; d) δεσμός, vinculum, quo constricta rerum compages unum in corpus coalescit et continetur; e) ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός, divina providentia; f) νόμος ὁ ἀΐδιος· g) κεφαλὴ τοῦ σώματος, caput et princeps rerum universitatis; h) ποταμὸς τοῦ θεοῦ, κρατήρ, ἡ τῶν ὅλων ψυχή, sanctum augustumque flumen, mens animusque mundi totam molem permeans et per artus corporis diffusus. — 4) Neque in mundo tantum τοῦ θείου λόγου vis et efficacitas sese exserit, sed inprimis in genere humano, quocum ei arctissima intercedit necessitudo: a) primum quidem is est ὁ θεῖος λόγος, quocum mortales ad unum omnes affinitatis vinculo conjuncti tenentur; b) deinde idem est fons et origo exemplumque sapientiae, virtutis et felicitatis, quae quidem naturas ratione praeditas deceat; c) denique est idem sapientiae, virtutis, felicitatis inter homines auctor, rector, tutor et effector. Sub 5) wird dann das besondere Verhältniss des θείου λόγου zum israelitischen Volke betrachtet und sub 6) die Frage untersucht: utrum ὁ θεῖος λόγος Judaeorum tantummodo fuerit, an item ad gentiles pertinuerit et quomodo?

Die Materie, aus welcher die nachbildliche Welt geformt ist, bezeichnet Philon (I, 2, 30.) als *die leblose und durch sich selbst unbewegliche passive Ursache* der Dinge (entgegengesetzt der activen, schaffenden Ursache, dem Göttlichen in ihnen). Cf. I, 495, 22. Er nennt sie qualitätlos und formlos (ἄποιος καὶ ἄμορφος οὐσία I, 492, 45.) und setzt sie als μὴ ὄν dem ὄν (also dem Gott) entgegen. Cf. I, 89, 25. I, 290, 26: · γένεσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. Am bestimmtesten äussert sich Philon über die Schöpfung der sinnlichen Welt I, 161, 46: *Vieles muss zusammenkommen, damit etwas entstehe* (πρὸς τὴν τινος γένεσιν): *das wodurch* (τὸ ἐφ' οὗ), *das woraus* (τὸ ἐξ οὗ), *das mittels dessen* (τὸ δι' οὗ), *das wesswegen* (τὸ δι' ὅ). *Und zwar ist das wodurch die Ursache* (τὸ αἴτιον), *das woraus die Materie (der Stoff*, ὕλη), *das mittels dessen das Werkzeug* (ἐργαλεῖον), *das wesswegen der Grund* (ἡ αἰτία). — *Als Ursache* (αἴτιον) *der Welt wirst du finden den Gott, durch welchen sie geschaffen ist; als Materie die vier Elemente* (στοιχεῖα), *aus denen sie zusammengesetzt worden; als Werkzeug das Wort* (λόγος) *Gottes, mittels dessen sie eingerichtet ist; als Grund* (αἰτία) *der Einrichtung* (κατασκευή) *die Güte des Werkmeisters.* Die Materie ist das Inhaltlose, Leere, welches erst durch Gott Erfüllung erlangt. Cf. I, 52, 12. I, 88, 13. — Die schon erwähnten 4 Elemente: *Erde, Wasser, Luft* und *Feuer* werden von Philon als στοιχεῖα (I, 162, 15. I, 494, 29. et aa. ll.), ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις (I, 494, 35. I, 513, 42.), ὅθεν ἐξ ὧν ὁ κόσμος (I, 347, 17.) bezeichnet. Die Lehre von den 4 Elementen widerspricht dem, was Philon sonst von der Materie vorbringt, keinesweges (es gibt nicht wie Dähne meint zwei verschiedne Lehrtypen); was vermisst

wird, ist lediglich die Ableitung der Viertheiligkeit aus der Leerheit, dem qualitätlosen Nichtsein des Stoffs. Nur so viel ist klar, dass er die empirisch wahrgenommenen und festgehaltenen vier Elemente erst durch den weltordnenden λόγος (der in dieser Beziehung als τομεύς und δεσμός bezeichnet wird) aus der Materie hervortreten lässt. Dähne führt selbst die Worte des Philon I, 491 u. 492 an. Hier heisst es, dass der welttheilende λόγος *bis zur feinsten Spitze geschärft nicht ermüde alles Sinnliche zu scheiden, bis er zu den Atomen und Theillosen hindurchdringt. — Zuerst machte er zwei Theile, das Schwere und das Leichte, indem er das Grobe von dem Feinen sonderte* (wonach also nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied in der Materie vorgebildet war); *dann theilte er wieder beides: das Feinere in Luft und Feuer, das Schwerere in Wasser und Erde, und legte also zuerst die sinnlichen Elemente gleichsam als Grundstein dieser sinnlichen Welt. Dann schied er wieder das Schwere und Leichte nach andern Ideen* (mit diesem Scheiden ist also das nachbildliche Schaffen des λόγος nach der göttlichen urbildlichen Welt bezeichnet), *das Leichte in Kaltes und Warmes und nannte das Kalte Luft und das seiner Natur nach Warme Feuer; das Schwere aber wieder in Feuchtes und Trocknes und nannte das Trockne Erde, das Feuchte Wasser. Jedes von diesen aber erhielt nun neue Theilungen: die Erde zerfiel in festes Land und Inseln, das Wasser in Meere und Flüsse und sonstiges Trinkwasser; die Luft in Abwechselung des Sommers und des Winters; das Feuer in das, dessen wir uns bedienen, welches unersättlich und verderblich ist, und in dessen Gegensatz, in das heilsame, welches bestimmt ist den Himmel zusammenzuhalten. Wie nun aber das Ganze, so theilte er auch wieder das Einzelne. Einiges von diesem ward belebt, anderes ohne Leben. — — Auf solche Weise schuf also Gott durch den weltzertheilenden Logos, indem er die ungestaltete und ungeformte Masse aller Dinge, die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente und die wieder aus diesen gebildeten lebenden Wesen und Pflanzen mannigfach theilte.* An diesem Orte sieht man auch deutlich wie Philon zu dem ungeschickten Ausdrucke des „Theilers" kommt. Die eben angeführte Stelle ist nämlich eine Interpretation der Worte Genes. XV, 10: καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα. Cf. I, 329, 21 ss., wo der λόγος als zusammenhaltendes Band (δεσμός) mehr hervorgehoben wird. I, 632, 23. hebt Philon ausdrücklich hervor, dass Gott nicht nur Weltordner sondern Schöpfer (κτίστης) sei.

§. 139. *Fortsetzung.*

Nach seinem eigenen Rathschlusse hielt es Gott für nothwendig, die Natur, welche ohne göttliches Geschenk unfähig war aus sich selbst etwas Gutes zu empfangen, mit ungesparten und reichen Gnadenbezeugungen zu beschenken. Aber nicht nach der Grösse seiner Gnade beschenkt er sie, denn diese ist unendlich und unermesslich, sondern nach den Kräften derer, welche von ihm beschenkt werden. Denn das Gewordene vermag nicht so das Gute aufzunehmen, wie es Gott zu geben vermag; denn Gott

ist überschwänglich an Kraft, das Gewordene dagegen ist zu schwach die Grösse der göttlichen Gnade aufzunehmen und würde unterliegen, wenn Gott nicht einem Jeden nach seiner Kraft diese schützend zutheilte [1]). *Dem Menschen blies Gott Odem des Lebens in das Antlitz, und so wurde nothwendig der Empfangende nach dem Gebenden gebildet. Deswegen heisst es auch, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geworden sei* [2]). *Nur die menschliche Seele hat von Gott die freiwillige Bewegung* (Selbstbestimmung) *empfangen und ist ihm hierin ähnlich* [3]). *Ein jeder von uns, zusammengesetzt aus den vier Elementen, wird zu seiner Zeit seine Schuld zurückbezahlen. Das sind die leiblichen Theile, das geistige und himmlische Geschlecht der Seele aber wird zum reinsten Aether wie zu einem Vater gelangen* [4]). *Aber indem der Mensch* (eben durch den Verstand) *weiss was gut und böse, wählt er oft das Schlechteste und flieht das des Eifern Würdige* [5]). *Die jetzt lebenden Menschen haben mit Ausnahme eines kleinen Theiles mit den frühern keine Aehnlichkeit* [6]). *Keinem Leibe hat der Schöpfer eine Seele gegeben, welche im Stande ist durch sich selbst ihren Urheber zu schauen* [7]). *Aber Gott hat, als er sah, wie das menschliche Geschlecht aus zahlreichen Uebeln zusammengesetzt ist, sich erbarmt und als Beistand und Helfer bei den Krankheiten der Seele die irdische Tugend (die irdische Weisheit) gepflanzt, als Nachbild der himmlischen und urbildlichen* [8]). *Es ist nothwendig, dass wer der göttlichen Tugend nachstreben will, zuerst der menschlichen Genüge leiste, denn thörig ist es zu meinen, dass man das Höhere vollbringen könne, wenn man unfähig ist für das Geringere* [9]). *Der Zweck des Menschen ist Verähnlichung mit dem schaffenden Gotte* [10]). *Ein Jeglicher nähert sich durch das Denken dem göttlichen λόγος als der seligen Natur Abdruck, Bruchstück oder Abglanz* [11]). *Die Tugend wird erlangt durch Natur, durch Askese, durch Unterricht* [12]).

1) I, 5, 14. Aus der Thätigkeit des weltbildenden λόγος in der Materie leitete Philon die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge ab

(cf. §. 138. Anm. 36.) und nach ihrer Verschiedenheit sind diese Dinge für die Gnade Gottes empfänglich. Die Gnadengaben Gottes sind geistig, es ist der γυμνὸς καὶ ἀπένδυτος σώματι νοῦς (I, 71, l.), welcher den Dingen nach ihrer Kraft zu ertragen mitgetheilt wird.

2) I, 332, 32. Diese Aehnlichkeit bedeutet aber weder eine Menschähnlichkeit Gottes, noch eine Gottähnlichkeit des Menschen, bezieht sich nicht auf das Leibliche, sondern auf die *die Seele beherrschende Vernunft* (νοῦς) I, 15, 47. Cf. I, 208, 14. — I, 16, 4. Der νοῦς des Menschen ist zunächst dem λόγος ähnlich und erst durch diesen Gotte; cf. I, 505, 31.

3) I, 279, 42. Ἐλευθερία II, 607, 17. Cf. II, 142, 32. I, 672, 10. wo die Knechtschaft unter Gott als die wahre Freiheit angedeutet wird.

4) I, 513, 49. Philon fährt fort: *Denn wie die Alten lehren gibt es eine fünfte kreisförmige bewegte Wesenheit, besser als die übrigen vier* (die Elemente), *aus welcher der Himmel und die Gestirne gemacht zu sein scheinen und von der daher auch die menschliche Seele ein Theil zu sein scheint.* Cf. I, 512, 33. 41. wo von einem Herabsteigen des νοῦς in den Körper und einem Hinaufsteigen ins Vaterland die Rede. Cf. I, 149, 47. I, 150, 18. I, 416, 30. 37. I, 484, 30. Diess Vaterland, die urbildliche Welt der Ideen, des λόγος kommt dem Menschen zu, da ihm der λόγος mit seinem Hauche den Geist gegeben hat. Dass der λόγος der Gott ist, welcher den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, ist in der ganzen Ansicht des Philon begründet, wird aber von demselben auch noch besonders hervorgehoben. Cf. § 138. Anm. 36. Dass die Seele oder der νοῦς bald als Aehnlichkeit mit Gott, bald als Theil des Aethers bezeichnet wird, ist kein Widerspruch, sondern ganz gemäss der Vorstellung des λόγος. Die Schöpfung des Menschen wird eben so übereinstimmend mit der Natur des λόγος als idea idearum, Ort der δυνάμεις, an mehren Orten (I, 556. 16. 431. 432.) als durch die Mächte geschehen geschildert. I, 556, 36. heisst es dann: *Der Schöpfer* (δημιουργός) *des Menschen nach der Wahrheit, welcher der reinste Verstand ist, ist der Eine Alleinige Gott; den sogenannten und sinnlichen Menschen aber haben die Vielen geschaffen.* Hier ist der Mensch nach der Wahrheit offenbar der urbildliche Mensch, dem die sinnlichen Menschen nachgeschaffen sind. Der urbildliche Mensch fällt aber in den λόγος und „nach dem Bilde Gottes geschaffen" ist dasselbe wie „nach dem urbildlichen Menschen geschaffen." Von dem wahren Menschen ist auch I, 195. 267. 565. II, 2. 3. 410. die Rede. Cf. Anm. 2. Der Körper wird als eine Fessel der Seele gefasst. Cf. II, 78, 28. I, 627, 35. I, 637, 26. I, 372, 48. I, 91, 41. I, 95, 37. I, 432, 7. I, 437, 38. I, 642, 3. I, 65, 23.

5) I, 432, 10. Im Verlauf dieser Stelle wird dann die Ursache des Bösen im Menschen auf die Nachbildung desselben durch die vielen Mächte bezogen (vergl. Anm. 4.), wie auch das Uebel in der Welt aus der Nachbildung abgeleitet wurde. Cf. §. 138. u. die folg. Anm. I, 100, 38: *Die Schlange, die Lust, ist aus sich selbst böse — nur der Schlechte hat theil an ihr; — — sie hat keinen Saamen der Tugend in sich, sondern ist immer und überall verworfen und unrein.* Cf. I, 437, 39. 668, 15. 149, 42. 151, 6. 247, 16. 152, 15. 172, 15.

6) I, 352, 43. Im Folgenden schildert Philon die körperliche und sittliche Entartung. Den Grund dieser Entartung findet Philon darin, dass die jetzigen Menschen nicht von Gott, sondern von Menschen

geschaffen sind: *so sehr aber Gott die Menschen übertrifft, so viel trefflicher muss auch ein göttliches Geschöpf als ein menschliches sein.* Die Abbilder des Urbildes werden immer schwächer, wie die Eisenstäbe, die einer an den andern gereiht an einem Magnet hangen, an Kraft abnehmen, je weiter sie sich von dem Magnet entfernen. Cf. Phil. de mundi opif. vv. ll.

7) I, 208, 6. Cf. I, 450, 43. — Weisheit und Tugend besitzt der Mensch nur als Gnadengeschenk Gottes, er kann sie sich nicht selbst durch seinen Verstand geben. I, 62, 9: *Wie das Auge alles andre sieht, sich selbst aber nicht, so erkennt der Verstand alles andre, sich selbst aber begreift er nicht.* I, 208, 7: *Keine Seele ist geschickt aus sich selbst den Schöpfer zu erkennen.*

8) I, 52, 19. Weiter oben sagt Philon für *ἀρετὴ ἐπίγ.* (l. c. 3.) *ἐπίγειος σοφία*, an andern Stellen *φιλοσοφία*. Cf. I, 516, 8. 526, 43. 12, 36. II, 330, 28. Sonst wird das Heil auch in dem mosaischen Gesetz gesucht (welches dem Philon die Fülle der höchsten Weisheit ist), cf. II, 295, 45. 136, 29. 163, 64. und in den Beispielen heiliger Männer, welche als *ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι* bezeichnet werden. Cf. II, 2, 10. 54, 14. 21. 106, 12. 15. 37. 438, 43. — Wenn Philon dann die *φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας* nennt und die *σοφία* als *ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν* bezeichnet, so redet er hier (I, 530, 35.) von der himmlischen *σοφία*, nicht von der *ἐπίγειος*. Die *φιλοσοφία* ist ihm daher auch *δοῦλη σοφίας* (l. c. 38.) und Lehrerin der *ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ γλώττης*. Alle Wissenschaft ist dem Philon Anleitung zur Tugend. Cf. I, 520, 46. 573, 41. 574, 13. 364, 34. 512, 38. — I, 294, 9: *Die Weisheit ist der zu Gott führende Weg.* Cf. I, 229, 25. 294, 13. — Cf. §. 138. Anm. 28.

9) I, 551, 37.

10) I, 53, 3. Cf. II, 193, 21.

11) I, 35, 12. Cf. II, 7, 14. 202, 35. 338, 11. — I, 67, 15: *Jegliches Abbild begehrt nach dem, dessen Abbild es ist.* I, 560, 40: *Das Erzeugte liebt den Erzeuger.* I, 626, 21: *Alles dürstet nach Gott.*

12) I, 646, 7. Es heisst weiter: *Darum nennt Moses drei weise Stammhäupter unseres Geschlechts, welche zwar nicht denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend, der zweite erreichte sie durch angeborne Kraft oder durch Natur, der dritte, Jakob, durch asketische Uebungen. Es gibt also drei Arten zur Weisheit zu gelangen, von diesen berühren sich die beiden äussersten am nächsten. Die Askese ist nämlich eine Tochter des Unterrichts. Die Natur dagegen ist zwar beiden verwandt, als ihre gemeinschaftliche Wurzel, aber sie wird ohne Kampf als ein vollkommnes Gnadengeschenk erhalten. Wenn aber der Asket kräftig nach dem Ziele läuft und schon hell zu schauen beginnt, was er vorher nur im Dunkeln und wie im Traume sah, so wird sein Name Jakob, der Fersenstosser, in den höheren Israel, Beschauer Gottes, umgewandelt.* Die Askese ist der Weg zur göttlichen Tugend. Von den Asketen sagt Philo näher I, 639: *Sie betrachten Mässigung, die Kunst mit Wenigem zu leben, und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, sie verachten Geld und Ruhm, selbst Speise und Trank, sofern sie der Hunger nicht zwingt davon zu kosten; sie sind im Dienste der Tugend gleichgültig gegen Kälte und*

Hitze; von kostbaren Kleidern wissen sie nichts. Von der Ertödtung des Fleisches sagt Philon I, 559 fine: *Ein jeder muss den Bruder des Geistes, den Leib* (das Fleisch), *den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen, den Nachbar des Geistes, die ausgesprochene Rede tödten. Denn nur dann mag der Geist in uns ein Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch dass der verbrüderte Leib, nebst seinen Begierden, weichen muss; zweitens wenn die Seele ihr Nächstes, nämlich den unvernünftigen Theil, aufgibt. Dieser theilt sich wie ein Strom in fünf Arme, die Sinne, und rührt durch diese die Macht der Leidenschaften auf. Endlich muss noch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, so dass nur das innere, geistige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur, wenn der Geist auf diese Weise für sich allein lebt, kann er das Wesen rein und ungestört verehren.* Es wird dann dieser Zustand des gereinigten Menschen als ein Hinausgehen über sich selbst geschildert, I, 482 med.: *Wer wird dein Erbe sein? nicht der Geist, der freiwillig im Gefängniss des Leibes verharrt, sondern der sich von diesen Banden befreit, der ausserhalb der Mauern heraustritt und wo möglich sich selbst verlässt. Denn es heisst ja: wer aus dir herausgeht, wird dein Erbe sein. Wenn du also die göttlichen Güter zu erben wünschest, o Seele, so verlasse nicht allein die Erde, d. h. den Leib, die Verwandtschaft, d. h. die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeisterung trunken sind. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sondern in göttlicher Liebe schwelgt und von der Wahrheit geleitet hinauf zum Vater gezogen wird.* Cf. I, 95 med. — II, 409 fine ss. beantwortet Philon die Frage nach *dem geistigen Saamen, welchen der Weltschöpfer zuerst in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreute.* Er gibt nun an 1) *die Hoffnung, die Quelle alles Lebens* (der Mensch der seine Hoffnung auf Gott setzt ist Enos — ἄνθρωπος); 2) *die Busse* (Enoch); 3) *die Gerechtigkeit* (Noah — Deukalion). *Auf diese Dreizahl heiliger Männer folgt eine zweite heiligere, aus demselben Stamme:* 1) *Tugend durch Unterricht, Glaube an Gott* — Abraham; 2) *Tugend durch Natur, Freude* — Isaak; 3) *Tugend durch Askese, Schauen Gottes* — Jakob. Cf. II, 2—9. Hier ist die Tugend gleichsam nach ihren verschiednen Entwickelungsstufen dargestellt. Sonst gibt Philon auch die stoische Eintheilung in 4 Cardinaltugenden an, welche er aus der göttlichen Weisheit ableitet I, 56. — Die Asketen sind die Theoretiker des Philon, die Therapeuten, denen er als Praktiker die Essäer entgegenstellt wie er der himmlischen Weisheit die irdische entgegenstellte. Cf. §. 136, 7. Ueber das prakt. Leben spricht Philon namentlich I, 549, 39 ss.: *Wenn du siehst, wie ein Nichtswürdiger sich heftig gegen die Tugend auflehnt, — so schlage nicht gleich den entgegengesetzten Weg ein und befleissige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines sehr strengen und einsamen Lebens. Du würdest deinen Widersacher damit nur reizen und dir einen lästigen Feind zuziehen. Sieh, wie du es anfangen musst um seinen Ringkünsten zu entgehen. Lass dich auch mit ihnen ein, nicht mit den Kümmernissen um jene Gegenstände, wohl aber mit Dem, was Ehre, Herrschaft, Silber, Gold, Gutes, Farben, ausgezeichnete Formen und Schönheit dir zu Gebote stellt, und*

wenn du glücklich bist, so gib diesen Dingen die edelste Gestalt und vollbringe so ein lobenswerthes Werk. — — Du wirst die Armen unter deinen Freunden unterstützen, wirst dem Vaterlande reichliche Gaben zustellen, wirst Töchter armer Eltern reichlich ausstatten, kurz wirst Alle zum Mitgenusse deiner Güter laden. — — Darum mag die Wahrheitsliebe diejenigen sehr angemessen tadeln, welche ungeprüft die Beschäftigungen und Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und sagen, dass sie Ruhm und Vergnügen verachten. Sie prahlen damit und verachten jenes keineswegs; sie leben schmuzig und dürftig, um sich den Schein zu geben, als seien sie Freunde der Ehrbarkeit, der Mässigkeit und Enthaltsamkeit. — Wir sagen zu diesen: Ihr sehnt euch nach einem abgeschiednen und stillen Leben? Was habt ihr denn früher für die menschliche Gesellschaft Gutes vollbracht? Ihr verachtet den Reichthum: seid ihr reich gewesen und habt gerecht gehandelt? Ihr verlacht die bürgerliche Ordnung und habt vielleicht nie erfahren, wie nützlich sie sei. Uebt euch und sorgt vorerst für die diesem Leben eigenthümlichen und Allen gemeinsamen Geschäfte, und wenn ihr erst in vollem Maasse um eurer Brüder willen in politischen und häuslichen Verhandlungen euch bewegt habt, dann geht über zu der andern und bessern Lebensart; kämpft erst den zu den höhern Kämpfen vorbereitenden Streit im praktischen Leben, vor dem beschaulichen. So kommt ihr dem Vorwurfe der Trägheit und Unthätigkeit entgegen. (Uebers. v. Dähne.) Bemerkenswerth ist noch, dass die Askese nach Philon nicht in Selbstquälerei ausarten soll, *durch welche der Seele eben so geschadet werde wie dem Leibe.* Cf. I, 195, 15. Auch die Therapeuten quälten den Leib nicht, sondern liessen ihn nur nicht übermüthig werden. Da es dem Menschen nie gelingt sich gänzlich von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, so ist auch das Leben des tugendhaften Asketen ein stetes Schwanken, welches Philon mit dem Auf- und Absteigen der Engel auf der Himmelsleiter allegorisch zusammenstellt I, 643, 27: *Die Askese ist ihrer Natur nach gar unregelmässig bewegt, bald steigt sie in die Höhe, bald kehrt sie zurück zum Gegentheil und hat dem Schiffe gleich bald eine glückliche bald eine minder glückliche Fahrt. Das Leben des Asketen, meint Jemand, ist ein Leben einen Tag um den andern; den einen Tag lebt er und ist wohl, den andern Tag schläft er und ist todt. Und es scheint diess nicht mit Unrecht gesagt zu werden. Denn dem Weisen ist es als Loos gefallen die göttliche und himmlische Stätte zu bewohnen, er wird gelehrt nach oben zu streben, die Bösen dagegen nach den Höhlen des Hades; er strebt dem Tode entgegen vom Anfange seines Lebens bis zum Ende und ist vertraut mit diesem Abscheiden von den Windeln bis zum Alter. Der Asket ist gleichsam der Mittelmann zwischen beiden Aeussersten und wie auf einer Leiter steigt er oft heran, oft herab, bald von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt, bis ihm einmal der Richter des Kampfs und des Streits, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht.* — Die durch Unterricht erlangte Tugend unterscheidet sich von der Askese dadurch, dass sie diesen Schwankungen nicht ausgesetzt ist. I, 591, 3. — Noch dürfte auf die von Philon so hochgestellte Tugend durch Natur näher einzugehen sein. Er sagt, dass sie *die gemeinschaftliche Wurzel* der beiden andern Tugenden (durch Askese und durch Unterricht) sei. Sie ist es, weil der Mensch nur vermöge seiner göttlichen Natur für

Tugend überhaupt empfänglich ist. Ueber den Vorzug der Tugend durch Natur sagt Philon I, 591, 40: *Die gelernte Tugend und die durch Uebung gewonnene ist der Vervollkommnung fähig — das an sich selbst belehrte Geschlecht, welches mehr durch Natur als durch Studium ist wie es ist, ist von Anfang gleichmässig, vollendet und unversehrt, keiner Vervollkommnung bedürftig.* Cf. I, 375 ss. Die Verwandtschaft der drei Tugenden hebt Philon II, 9, 16. hervor: *Weder kann der Unterricht ohne Natur und Uebung erlangt werden, noch die Natur zum Ziele gelangen ohne Unterricht und Uebung, noch die Uebung (Askese), wenn sie nicht auf Natur und Unterricht sich gründet.*

§. 140. *Philon und die ihm verwandten Erscheinungen.*

Die in dem Vorhergehenden vorgetragene Lehre des Philon ist besonders wichtig, erstens weil sie unter allen verwandten Erscheinungen die eigenthümliche Richtung dieser aller auf das ausführlichste und auf die eines philosophisch gebildeten Geistes würdige Weise darlegt; zweitens weil auf sie das Christenthum noch gar keinen Einfluss geübt hat und sie daher auf das reinste den Uebergang der alten Zeit zur neuen (zur christlichen) charakterisirt [1]). Das zu sondern, was der griechischen Philosophie ursprünglich angehört, was asiatischer Weisheit entnommen ist und was speciell dem Judenthum angehört, ist unthunlich [2]), weil eine solche Sonderung das eigenthümliche Wesen der ganzen Erscheinung zerstört und weil diese Erscheinung nicht das Werk des Heterogenes absichtlich verbindenden Verstandes ist. Die Richtung, welche Philon charakterisirt, ist nicht gemacht sondern geworden, und Philon spricht das Bewusstsein eines geistigen Daseins aus, welchem er angehört, das er nur allseitig zum Bewusstsein über sich selbst bringt [3]). Jene drei Momente sind in Philon nicht gesondert neben einander und von ihm willkührlich verknüpft, sondern sie sind in ihm zu einer Einheit gebildet, über welche sich sein Verstand Rechenschaft zu geben sucht. Die allegorisirende Erklärung des Philon ist häufig geschmacklos, aber überall tiefsinnig, und wenn er in den heil. Schriften seines Volkes findet, was nicht darin ist, so legt er doch derartiges hinein, was hineingelegt werden musste, wenn die nationale Offenbarung Gottes zu einer Offenbarung an die Welt, wenn die Volksreligion

zu einer Weltreligion werden sollte [4]). Diess von ihm Hineingelegte waren nicht seine (des Philon) Einfälle, sondern die Gedanken, mit denen sich die Welt getragen, so lange sie existirt, und denen der menschliche Geist nachgegangen ist, so lange er lebt. Was er unter allerlei Volk, auf allerlei Weise je gefunden, darauf sich zu besinnen war an der Zeit und am Orte (Alexandria). Willkührlich war nur die Behandlung der Schrift, in welche Philon die Gedanken hineinlegte, nicht aber waren es diese Gedanken. Der reflectirende Verstand vermochte freilich nicht das Judenthum zur Weltreligion umzugestalten; aber dass er es doch unternommen, sich Mühe darum gegeben, das ist das Wichtige an Philon, es zeigt: was Noth — was an der Zeit war. Der philonischen Lehre verwandt erscheinen alle mit dem Judenthum in Verbindung stehenden Versuche, den weltbesiegenden Gehalt des Christenthums ganz oder theilweise dem Judenthum oder dem reflectirenden Verstande zu vindiciren [5]). Die Kabbala, in welcher die jüdische Weisheit mehrer Jahrhunderte, während welcher das Judenthum in die Nacht der Verachtung zurückgedrängt wurde, niedergelegt ist, legt Zeugniss hierfür ab [6]); dessgleichen die Gnostiker, welche eben durch alexandrinisch-philosophische Betrachtungen von der vollständigen Anerkennung des Christenthums abgehalten wurden, — denen der reflectirende Verstand eben so zum Hinderniss des Glaubens wurde, wie er dem Philon unmöglich gemacht hatte zu einer dem Christenthum adäquaten Anschauung zu gelangen [7]). Die hier eben berührten geschichtlichen dem Philon verwandten Erscheinungen sind mehr oder weniger trübe Gemische von Philosophie und Religion, in denen eine zum Phantastischen sich hinüberdrängende Einbildungskraft Herr über den Verstand wird. Sie haben nur ein sehr untergeordnetes Interesse für die Philosophie.

1) Diejenigen Lehren des Christenthums, welche dasselbe im Gegensatze gegen asiatische Weisheit und gegen griechische Philosophie aufstellt, namentlich: Menschwerdung Gottes, Persönlichkeit des Menschengeistes durch Gott und in Gott (wie Glied am Leibe), Vergeistigung der Materie (Auferstehung des Leibes) — finden sich bei Philon weder für das Judenthum vindicirt, wie dieses bei späteren verwandten Erscheinungen (s. d. Folg.) mehr oder weniger der Fall ist, noch

ausdrücklich widerlegt. Sie bleiben nur ausgeschlossen, was einzig daraus zu erklären ist, dass Philon gar keine Ahnung davon gehabt hat. Philon hat gar keine Notiz vom Christenthume gehabt. Wollte man meinen, dass dieses nicht möglich, da Philon ein Zeitgenosse Jesu war und sich um jüdische Angelegenheiten eifrig bekümmerte, so muss man entgegnen: dass die Anfänge des Christenthums nur durch ihre Folge die hohe Wichtigkeit erlangt haben, zu ihrer Zeit dem alexandrinischen Juden, welcher alles Heil in der Gelehrsamkeit suchte, ein äusserliches kaum der Beachtung werthe Ereignisse sein mussten, wenn nicht besondere Umstände ihn mit den Lehren des jungen Christenthums näher bekannt machten. Dazu kommt noch die Judenverfolgung in Aegypten, welche in die Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums fällt und die Philon speciell in Anspruch nahm. Hieraus erklärt sich zur Genüge, wie Philon gar keine Kenntniss von der neuen Erscheinung, keine Ahnung von ihrer unendlichen Bedeutung haben konnte. Für das Bemerkte legen die messian. Hoffnungen des Philon Zeugniss ab. S. d. folg. Anm. 3.

2) Wie z. B. Ritter in seiner Gesch. der Philos. des Breiteren thut, wie gewöhnlich angebend, was die Philosophie des Philon „dürfte, möchte und könnte" sein, nicht wie sie ist.

3) Cf. §. 136. Anm. 6.

4) Die Nothwendigkeit der Erhebung des Judaismus zum Welteigenthum erkannte Philon auf das Bestimmteste und erhob sich in dieser Beziehung über alle nationale Bornirtheit, ohne desswegen das Bewusstsein von dem religiösen Vorzuge des Judenthums aufzugeben. Nicht allein sagt er quaest. in Genes. II, 60 (p. 144): *Wir alle Menschen sind verwandt und Brüder, die in Folge höherer Verwandtschaft aneinander hangen müssen; denn wir alle sind Einer und derselben Mutter Abkömmlinge, nämlich der vernünftigen Wesenheit;* — sondern er setzt die Erweiterung des Judaismus auch ausdrücklich mit seinen messian. Hoffnungen in Verbindung. Zwar nahm er allerdings einen Vorzug der Juden vor allen andern Völkern an (cf. II, 388), aber diesen Vorzug führt er auf die priesterliche Würde zurück, welche das Volk der Juden unter den übrigen Völkern besitzt. So sagt er II, 15, 30: — *des Mannes Frömmigkeit wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebett unversehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloss und Söhne, sondern ein ganzes Volk hervorsprossen sollte, und zwar das gottgeliebteste von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheil empfing.* Cf. II, 9 fine. 104 fine. 238 med. 227 med. Die messianischen Hoffnungen des Philon bestehen in der Erwartung, dass Gott die Welt zum Frieden in sich und so zum Heile bringen werde. So sagt er II, 421 fine ss., dass der Kampf zwischen Menschen und Thieren ein Ende finden werde, und macht dieses von der Zähmung der Leidenschaften im Menschen, also von dem Frieden im Menschen abhängig. Dann, sagt er weiter, würden auch die Menschen unter einander Frieden halten, die Feinde des Menschengeschlechts aber vertilgt werden. Die vollste Genüge wird dann allen Menschen zu theil werden, ja Reichthum, denn der Segen Gottes wird auf ihren Feldern ruhen. Ihre Nachkommenschaft wird gesegnet sein u. s. f. Das auserlesene Volk Gottes, über welches dieser Friede, diese glücklichen Zeiten kommen werden, wird aber auch alle andern Menschen jenes Heils theilhaftig machen, indem es diese zu seiner Tugend herüberzieht, so dass der Vorzug des jüdischen Volkes keine Auszeichnung der Eitelkeit ist, sondern nur zum Heile des ganzen Menschen-

geschlechts gereicht. — Die Erscheinung des Messias macht Philon abhängig von der Besserung des jüd. Volkes. Dann werden (II, 436, in.) die Zerstreuten nach dem gelobten Lande ziehen, *geführt von einer übernatürlich menschlichen Gestalt* (ὄψις), *welche den übrigen unsichtbar ist und allein von den zu rettenden gesehen wird.* — Philon überwand nicht die Spaltung zwischen Geist und Materie, sonst hätte er eben selbst das Werk Christi vollbracht, und so ist ihm denn auch der Messias kein menschgewordener Gott, sondern ein Mittelding, welches weder Gott noch Mensch ist, anstatt beides zugleich zu sein. Wie sehr seine messianischen Hoffnungen auch schon verklärt sind gegen die grobsinnlichen der Masse seines Volkes, so haftet doch auch ihnen noch gar viel Menschliches an, und wie sehr er auch das ganze Menschengeschlecht an dem Heil des Messias theil nehmen lässt, so bleibt ihm doch das jüd. Volk der Vermittler, für welches allein es zunächst nur einen Messias gibt. Er erwartet sinnlich zu viel, geistig zu wenig von dem Messias.

5) Hierher gehören Simon Magus und Elxai, von denen Gfrörer im zweiten Theile seines angef. Werkes handelt und ihre Verwandtschaft mit den alexandrinischen Lehrern nachweist. Von Simon (der nach Einigen ein Samaritaner, nach Josephus ein cyprischer Jude war) wird Act. VIII, 10. gesagt, dass er von seinen Anhängern ἡ μεγάλη δύναμις τοῦ θεοῦ genannt worden sei. Aus den Kirchenvätern sieht man, dass dieser Simon eine eigene Religion stiften wollte, und nach Hieronym. in Matth. cap. XXIV, v. 5. Tom. VII, pag. 193. opp. edit. Venetae Vallarsii hat er sich selbst gesagt: Ego sum sermo Dei (d. h. λόγος), ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Irenaeus adv. haeres. I, cap. 20. sagt sogar: Hic (Simon) itaque a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samariam quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Hier also ist offenbar schon die Vorstellung einer Menschwerdung Gottes, welche Philon noch nicht zu fassen vermochte; aber Jesus hatte schon gelebt, mit ihm war diese Vorstellung in die Welt gekommen. Cf. Hilgers Simon der Zauberer. In d. Zeitschr. f. Philos. und kathol. Theol. 1837. 21. H. S. 47 ff. — Von Elxai gibt Epiphanios Nachricht. Derselbe sagt Haeres. 19. ed. Petav. Vol. I, pag. 39 ss.: Elxai, ein falscher Prophet, habe sich zur Zeit des Trajan mit einer heuchlerischen jüd. Sekte, den Ossenern (Essenern), verbunden. Seine Anhänger hätten ihn (was auch El-Xai bedeute) *für eine verborgene Kraft Gottes* gehalten. *Christus* (aber wahrscheinlich nicht Jesus von Nazareth) *erklärten sie für eine Kreatur, die da und dort erscheine. Zuerst habe er den Leib Adams sich ungebildet und ziehe denselben wieder an, wenn es ihm beliebe. Sein Name sei Christus, eine Schwester von ihm ist der heilige Geist, eine weibliche Gestalt etc.* (Nach Gfrörers Uebers.) Gfrörer weist näher die Verwandtschaft der Lehren des Elxai mit den Alexandrinern nach. — Hier könnte auch noch Numenios (s. §. 141.) angeführt werden.

6) Ueber die Kabbala s. Artis Cabbalisticae, hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptores (von Joh. Pistorius) T. I. Basil. 1587. f. — Liber Jezirah translatus et notis illustratus a Rittangelo. Amstel. 1642. 4. — Kabbala denudata, seu doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica. Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam libri translationem difficillimi atque in literatura Ebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum et quasi totum

scripturarum V. T. kabbalistici, cui nomen Sohar, tam veteris quam recentis, ejusque Tikkunim seu supplementorum tam veterum quam recentiorum praemittitur apparatus. T. I. Solisb. 1677. 4.; T. II. Liber Sohar restitutus. (Edit. Chr. Knorr de Rosenroth.) Francof. 1684. 4. — Elucidarius cabbalisticus s. reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio. Epitomatore Joh. Geo. Wachtero. Rom. 1706. 8. — Rabbi Cohen Irira Porta Coelorum. Wolf biblioth. Hebr. Hamb. 1821. IV Voll. 4. (in Bd. I.) — Eisenmengers entdecktes Judenthum. Königsb. II Bde. 1711. 4. — De la Nauze remarques sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. IX.; deutsch in Hissmanns Magaz. I. Bd. S. 245 f. — Joh. Friedr. Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten etc. Riga 1786. 8. — Salomon Maimons Leben, herausgegeben von Phil. Moritz. Berl, 1792. II Th. 8. — Ueber Emanation und Pantheismus der Vorwelt, mit besonderer Hinsicht auf die Schriftsteller des A. und N. T. histor. krit. und exeget. bearbeitet. Erf. 1805. 8. — Pet. Beer Geschichte, Lehre und Meinungen aller Sekten der Juden. Bd. 2. Brünn 1822. 8. — Das Buch Jezirah herausgeg. v. J. G. von Meyer. (Leipz. 1830. 8.) — Ant. Theod. Hartmann die enge Verbindung des A. T. m. d. N. Hamb. 1831. 8. — M. Freystadt philosophia cabbalistica et pantheismus. Königsb. 1832. 8. — Aug. Tholuck de ortu Cabbalae. Hamb. 1836. 4. als 2. Theil s. Comment. de vi, quam graeca philos. in theol. tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. — Kabbala bedeutet Tradition. Sie soll um den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. entstanden sein, durch den Rabbi Akibha und dess. Schüler Simeon Ben Jochai, von denen dem erstern das Buch Jezirah (Schöpfung), dem zweiten das Buch Sohar (Glanz) zugeschrieben wird. Einige halten das Buch Habbahir für noch älter. Die oben angeführte Porta Coelorum des Rabbi Abraham Cohen Irira ist ein Commentar zu den ältern Schriften und entstand erst im 15. Jahrh. Tholuck setzt die Entstehung der Kabbala in das spätere Mittelalter, als die Juden mit der neuplaton. Philosophie durch die Araber bekannt wurden. Gewiss ist, dass die Christen vor dem 15. Jahrhundert keine Kenntniss von der Existenz der Kabbala gehabt haben; die Juden sollen sie geheim gehalten haben. Der philos. Werth der Kabbala ist sehr gering; sie ist ein trübes Gemisch von orient. Weisheit, Aberglauben, wohl auch, obschon sorgfältig verhüllt, christlichen Ideen und griechischer Philosophie. Das Philosophische in ihr zeigt die nächste Verwandtschaft mit Philon. Wie bei diesem wird in der Kabbala eine stufenweise sich immer mehr von Gott entfernende Reihe der Schöpfungen gelehrt. Dem λόγος des Philon entspricht der Adam Kadmon oder Messiah, der Sohn Gottes, der Vermittler aller Schöpfung. Auch bei Philon finden wir diese Zusammenstellung des Adam mit dem zweiten Gotte, dem λόγος. (Cf. §. 138.) Wie bei Philon wird Gott, Ensoph, das Urlicht genannt, welches ausströmt; wie bei Philon werden wir auch in der Kabbala an die pythagoreisch-ägyptische Zahlensymbolik erinnert. Es gibt Einen, der Grund aller Dinge, vier Welten, zehn Sephiroth, Lichtströme, welche jene Welten bilden. Die vier Welten sind: Aziluth, die vollkommenste, in welcher keine Veränderlichkeit; Briah, die veränderliche Welt; Jezirah, die geformte, in welcher die reinen Geister in die Materie gesetzt; Aziah, die gemachte, vegetirende, empfindende Welt. Die Grundzüge dieser Lehre stimmen mit Philon überein, eine geschmacklose phantastische Einbildungskraft ist geschäftig dieselben auszuschmücken.

7) Ueber die Gnostiker s. Walch de philosophia oriental. Gnosticorum systematis fonte, und Michaelis de indiciis gnosticae

philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis, in Michaelis Syntagm. Commentatt. P. II. — Ern. Ant. Lewald Comm. ad hist. religionum vett. illustrandam pertinens de doctrina Gnosticorum. Heidelb. 1818. 8. — Joh. Aug. Neander Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berl. 1818. 8. und dess. Allgem. Gesch. der christl. Relig. Hamb. 1826. I. Bd. 1. Abth. 4. Abschn. Früher schon: de fidei gnoseosque idea et ea, quae ad se invicem atque ad philosophiam referuntur ratione sec. mentem Clem. Alexandr. Heidelb. 1811. 8. — Lücke Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, in Schleiermachers, De Wette's und Lücke's theolog. Zeitschrift H. 2. Berl. 1820. 8. — J. Matter Historie critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. Par. u. Strassb. 1828. 3 Bde. 8. Uebersetzt von Ch. H. Dörner. Heilbr. 1833. 8. — J. J. Schmidt über die Verwandtschaft der gnostisch-theosoph. Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus. Leipz. 1827. 8. — Christenthum, Gnosticismus u. Scholasticismus. Vorless. von H. Pätsch. Berl. 1832. 8. — F. Ch. Baur die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilos. in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tüb. 1835. 8. (Früher ders. über den idealen Christianismus der Gnostiker 1828.) — Die Gnostiker waren theils Christen, welche jedoch mit Recht als Ketzer betrachtet wurden, theils Juden. Simon Magus (s. Anm. 5.) wird zuweilen zu ihnen gerechnet. Die ersten gnostischen Ketzer waren die Doketen (vergl. Gfrörer Philo etc. Bd. II. S. 368), gegen welche schon Johannes (Br. I, 4, 2. 3. II, 7.) kämpft. Die Doketen glaubten nicht, dass Jesus Christus *in das Fleisch eingegangen sei*. Das ist ganz der alexandrinischen jüdischen Philosophie gemäss, welche, wie wir bei Philon (cf. Anm. 4.) gesehen haben, eine wirkliche Menschwerdung Gottes nicht statuirte. Grade das, wodurch sich das Christenthum wesentlich von der alexandrin. Weisheit unterschied, erkannten die Doketen nicht an. Im ersten Jahrh. nach Christus lebten die Gnostiker: der Samariter Menander, der Jude Kerinthos; im zweiten: der Syrer Saturninos, die Alexandriner Basilides, Karpokrates und Valentinus (über die Auffindung des Mnspts. einer koptischen Uebers. von der „Neuen Weisheit" des Gnost. Valentinus in dem brit. Museum s. den Auszug aus dem Bericht von Dulaurier in dem Echo du Monde savant, 1838. No. 44. im Ausland 1838. No. 323.), später Marcion von Sinope (cf. Aug. Hahn Progr. de gnosi Marcionis Antinomi P. I et II. Regiom. 1820. 21. 8. und Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus, ib. 1823. 4.), Cerdo und Bardesanes (cf. Aug. Hahn Bardesanes Gnosticus Syrorum primus hymnologus. Comment. hist. theol. Lips. 1819. 8.), Manes, welcher 277 auf Befehl des Königs Sapor hingerichtet worden sein soll. (Cf. J. Ch. Wolf Manichaeismus ante Manichaeum. Hamb. 1707. 8. — Beausobre historie critique de Manichée et du Manichéisme. Amstel. 1734. 39. 2 Voll. 4. — P. Bayle's W. B. s. v. Manichäer. — Walchs Ketzergeschichte I. Th. S. 770 ff. — K. A. von Reichlin-Meldegg die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung etc. Frankf. a. M. 1825. 8. — A. F. Vict. de Wegnern Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit. Lips. 1807. 8. — F. Ch. Baur das manich. Religionssystem, nach den Quellen etc. Tübing. 1831. 8. — Verhältniss der Lehre Mani's zum Parsismus, aus dem Armenischen des Bisch. Esnig, übers. von Neumann, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. B. 4. St. 1 u. 2. — F. E. Colditz die Entstehung des manich. Religionssystems histor. krit. untersucht. Leipz.

1837. 8.) — Bei allen Gnostikern finden wir die philon. Grundansichten wieder: den Gegensatz von Geist (Licht) und Materie, Gutem und Bösem, die Emanation aus (dem schlechthin Seienden, Unaussprechbaren, Urlicht) Gott durch Vermittlung der Aeonen oder Archonten (der δυνάμεις des Philon), so dass der Gott nicht mit der Materie in Berührung kommt. Als höchste δύναμις wird wieder der λόγος (νοῦς) genannt. Die wirkliche Menschwerdung Gottes suchen sie zu umgehen. So lehrte Kerinthos: Der erhabenste Aeon, welchen Gott zum Heile der Menschheit (zum Siege über die Materie) gesandt, sei Christus, welcher sich in Gestalt einer Taube auf den Menschen Jesus herabgelassen, aber vor der Kreuzigung ihn wieder verlassen habe — also dass der Aeon nur über den Menschen als einen andern, fremden mächtig war.

B. Alexandrinische heidnische Philosophie.

§. 141. *Vorläufer. Erste heidnische Denker, welche griechische Philosophie mit asiatischer Weisheit in Verbindung bringen.*

Die erste Verknüpfung asiatischer Weisheit mit griechischer Philosophie bei heidnischen Denkern hat nur als Uebergang zu den alexandrinischen Neuplatonikern Bedeutung. Merkwürdig stellt sich hier die Persönlichkeit des Apollonios von Tyana dar, welcher im ersten Jahrh. der christl. Zeitrechnung lebte und nicht mit Unrecht mit Jesus verglichen worden ist [1]). Derselbe war durch pythagoreische Philosophie gebildet, und wie diese von ihrem Ursprung her der asiatischen Weisheit am nächsten unter allen griechischen Philosophien verwandt war, so war sie auch am geeignetsten zu derselben hinzuleiten [2]). Die Richtung des Apollonios war durchaus mehr religiös als philosophisch und ging auf eine von Irrthümern gereinigte Wiederherstellung der alterthümlichen Religion [3]). Die pythagoreische Zahlenlehre scheint dem Apollonios nur von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein [4]). Auch (der schon als späterer Akademiker §. 124. genannte) Plutarchos, welcher gleichfalls mit asiatischer Weisheit bekannt war [5]), strebte nach einer Vereinigung wissenschaftlicher Ueberzeugung mit der Religion und damit nach einer gereinigten Wiederherstellung der letzteren [6]). Wir finden auch bei ihm die Ahnung einer Weltreligion [7]). Er ist als Philosoph

Eklektiker, aber ohne zu einer systematischen Auffassung der Philosophie zu gelangen, welche ihm vorzugsweise nur Führerin auf dem Gebiete der Religion ist, aber sich dieses Gebietes nicht selbständig bemächtigt [8]). Auch von ihm werden asiatische Weisheit und griechische Bildung verbunden, und diese Verbindung führt äusserlich zu einer auffallenden Aehnlichkeit seiner Ansichten mit den Lehren des Philon [9]), welche bei L. Apulejus noch mehr hervortritt [10]). — Noch bestimmter als Vermittler zwischen Philon und den heidnischen alexandrinischen Philosophen stellt sich Numenios aus Apamea in Syrien dar, welcher im 2. Jahrhundert nach Christus lebte [11]). Er war ein solcher Verehrer des Mosaismus, dass er den Platon als einen attisch redenden Moses bezeichnete [12]). Wir finden bei ihm die philon. Ansicht *von dem ersten Gotte, welchem jegliches Werk fremd ist* [13]), welcher aber der Vater des weltbildenden Gottes ist, des zweiten, des Urhebers alles Werdens [14]). Die Welt selbst wird von ihm als dritter Gott bezeichnet [15]).

1) Cf. Olearii dissert. de Apoll. Tyan. in dessen Philostratorum opp. (Lips. 1709. f.) — J. L. Mosheim diss. de existimatione Apollonii Tyan. in dess. commentt. et oratt. var. arg. Hamb. 1751. 8. p. 347 ss. — S. Ch. Klose diss. III de Apollonio Tyan., philosopho pythagorico thaumaturgo, et de Philostrato. Viteb. 1723—24. 4. — (Zimmermann) de miraculis Apollonii Tyan. liber. Edinb. 1755. — J. C. Herzog Dissert. philosophia practic. Apollonii Tyan. in sciagraphia. Lips. 1719. 4. — Baur Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum. Tübing. 1832. 8. Auch P. Bayle's Wörterbuch und Buhle's Art. über den Apollonios in der Encyclopädie von Ersch und Gruber sind zu vergleichen. Von seinen Schriften besitzen wir nur von Philostrat gesammelte Briefe. S. Apollonii Tyan. epp. LXXX. gr. c. vers. Eilhardi Lubini. Ap. Commelin. 1601. 8. — Philostratos der Aeltere beschrieb nach älteren Schriften, namentlich nach der eines Schülers des Apollonios, Damis, auf Befehl der Kaiserin Julia Domna das Leben des Apollonios und stellt ihn als einen Mann von heiligem Lebenswandel dar, der ausgerüstet mit göttlichen Kräften, wunderbare Thaten verrichtete und die Zukunft voraussah. Ja Apollonios wird ein menschgewordener Gott (Proteus) genannt. Man hat desswegen angenommen, Philostratos habe in Apollonios ein Gegenbild von Jesus aufgestellt, wohl gar gegen das Christenthum polemisirt. Weder das eine noch das andere scheint der Fall, wenn man die Schrift unbefangen betrachtet. Die Erscheinung des Apollonios ist ein Beweis, wie sehr selbst das Heidenthum eines Heilandes bedurfte, wie reif es war zur Erscheinung des Stifters der Weltreligion. Apollonios ist ein missglückter Versuch des Heidenthums den Welterlöser aus sich herauszugebären.

2) Apollonios leitete die Lehre des Pythagoras von Indien ab, von wo sie zunächst nach Aegypten gekommen wäre, wo sie Pythagoras kennen gelernt hätte (cf. Porphyr. vit. Apoll. III, 19.), und reiste selbst zu den indischen Weisen (ibid. I, 18.).

3) Philostr. III, 41. IV, 19. wird namentlich einer Schrift des Apollonios über die Opfer gedacht: *wie man jedem Gotte auf eine angemessene und angenehme Weise opfern könne.* Die blutigen Opfer missbilligte Apollonios, dem höchsten Gotte zieme kein Opfer, als Gebet des Herzens. Cf. Euseb. praep. ev. IV, 13.

4) Cf. Porph. v. Ap. III, 30.

5) S. §. 135. Anm. 2.

6) S. §. 124. Vergl. noch Schreiter de doctrina Plutarchi et theologica et morali, in Illgens Zeitschrift für die histor. Theologie Bd. 6.

7) Cf. Plut. de Isid. et Osir. 67: *Wir nehmen nicht verschiedne Götter bei den verschiednen Völkern an, keine ausländischen und keine griechischen, keine südlichen und keine nördlichen; sondern wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind und nur bei den verschiednen Völkern verschiedne Benennungen haben: so gibt es auch nur Ein vernünftiges Wesen, welches diese Dinge ordnet, Eine sie regierende Vorsehung und untergeordnete Kräfte, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind und bei verschiednen Völkern herkömmlicher Weise verschiedne Verehrung und Benennung haben.*

8) Cf. Plut. de Isid. et Osir. 68.

9) So z. B., wenn Plutarch in der eben Anm. 7. angeführten Stelle von *untergeordneten Kräften, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind,* redet. Vergl. §. 138. Anm. 36.

10) S. §. 124. — Apulejus meint, dass es Gott nicht zustehe alles selbst zu besorgen, sondern dass er dazu seiner Diener bedürfe, welche Diener die Dämonen wären, Mittelwesen zwischen Himmel und Erde.

11) Ueber ihn und seine Lehre: Orig. adv. Cels. IV, 6. V, 5. 7. Euseb. praep. evang. IX, 6. 7. XI, 10. 18. XIII, 5. XIV, 5. XV, 17. — Numenios stand bei den Alexandrinern in hohem Ansehen, wie denn dem Plotinos nachgesagt wurde, dass er seine Lehre dem Numenios verdanke. Cf. Porphyr. vit. Plot. c. 17.

12) Porphyr. de antro nymph. 10. Clem. Alex. strom. I, p. 342.

13) Euseb. praep. ev. XI, 18.

14) Ibid. 22.

15) Procl. in Tim. II, p. 93.

§. 142. *Verhältniss der heidnischen Neuplatoniker zu den übrigen Alexandrinern und zum Christenthum.*

St. Croix lettre à Mr. du Theil sur une nouvelle edition de tous les ouvrages des philosophes eclectiques. Par. 1797. 8. — Gottfr. Olearii Diss. de philosophia eclectica, in s. Uebers. der historia philosophica von Stanley p. 1205 ff. — Histoire critique de l'Eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens. Avign. 1766. II Voll. 12. — Ge. G. Fülleborn Neuplatonische Philosophie, in den Beitr. zur Gesch. der Philos. III. St. N. 3. S. 70ff. — Chph. Meiners Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geb. in einigen Betrachtungen über die neuplaton. Philosophie. Leipz. 1782. 8. — C. A. G. Keil de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Lips. 1785. 4. — J. G. A. Oelrichs Comm. de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — Alb. Christ. Roth Diss. (Praes. Jo. B. Carpzov) trinitas platonica. Lips. 1693. 4. — Jo. W. Jani Diss. (Praes. J. G. Neumann) trinitas Platonismi vere et falso suspecta. Viteb. 1708. 4. — H. J. Ledermüller Diss. (Praes. G. A. Will) de theurgia et virtutibus theurgicis. Altd. 1763. 4. — Jo. A. Dietelmaier Progr. quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit. Altd. 1746. 4. — Im. Fichte de philosophiae novae platonicae origine. Berol. 1818. 8. — Fr. Bouterwek Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior. Comment. in Soc. Gott. habita. 1821. 4. (Vergl. Gött. gel. Anz. 166—167. St. 1821.) — Jacques Matter essai hist. sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. II T. 8. — K. Vogt Neoplatonismus und Christenthum. Th. I. Neoplatonische Lehre. Berl. 1836. 8.

Die heidnischen alexandrinischen Neuplatoniker vereinigen altasiatische Weisheit mit griechischer Philosophie auf die der Philosophie würdigste Weise, soweit solches überhaupt auf der eben gegenwärtigen Stufe der Entwickelung des selbstbewussten Geistes möglich war. Obschon sie nämlich die Welt des Geistes, auf deren Erkenntniss es ankommt, nicht wissenschaftlich construiren, vielmehr sich zu derselben auch nur in der Anschauung erheben, so ist ihnen doch das Mittel zu dieser Anschauung zu gelangen einzig die Philosophie, und sie behaupten, dass in der Anschauung der Welt des Geistes der schauende Geist nicht in ein anderes Element übergehe, sondern in dem der Wissenschaft bleibe. Quelle der höhern Erkenntniss ist ihnen daher nicht eine göttliche Offenbarung, sondern der eigene ihnen inwohnende ursprünglich göttliche Geist, welcher nur

zu sich selbst zu kommen, sich von allem ihm anhaftenden Ungöttlichen zu befreien hat, um zur Anschauung des Geistes in seiner Wahrheit zu gelangen. Hierdurch unterscheiden sie sich von Philon und den diesem verwandten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie. Aber auch von den christlichen Philosophen des Mittelalters unterscheiden sie sich in eben dieser Beziehung. Was für Philon das alte Testament, das ist für die christlichen Philosophen die Kirchenlehre: die einzige Quelle der Wahrheit, welche die Philosophie nicht entbehren, noch weniger ersetzen, sondern nur benutzen kann. Unterschieden von Philon und dem Christenthum sich annähernd verhalten sie sich, indem sie in der Vorstellung die Differenz zwischen Geist und Materie überwinden, ja die Materie wird von ihnen, wie wir sehen werden, selbst aus dem Geiste abgeleitet, die Nothwendigkeit des Gegensatzes anerkannt, aber damit auch nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Aufhebung des Gegensatzes begriffen. Das Menschwerden Gottes, das Gottwerden des Menschen tritt klar in das Bewusstsein, ersteres als Aufgabe der Erkenntniss, letzteres als Aufgabe des Lebens des Menschen; aber beide Aufgaben werden identificirt; praktisches und theoretisches Verhalten werden nicht unterschieden, so dass es auch nicht zu einer Ableitung des einen aus dem andern kommt. Tugend und Wissen fallen auf diesem Standpunkte (wie bei allen Sokratikern) zusammen, das Wissen ist die vollkommene Tugend. Hierdurch gehört der alexandrinische Neuplatonismus noch dem Griechenthum an, über welches er durch den Inhalt seiner Lehren ganz hinweg ist, und hierdurch unterscheidet er sich denn auch wesentlich vom Christenthum, welches die sittliche Würde des Menschen vom Wissen schlechthin trennt. Mit Unrecht hat man alle Neuplatoniker als Schwärmer oder Mystiker bezeichnet, indem man die Anschauung des Göttlichen, welche sie fordern und als Ziel aller Tugend und Wissenschaft darstellen, verkannt hat. Diese Anschauung ist kein Versenken in das Gefühl des Göttlichen, als welches der Boden aller Schwärmerei und Mystik, sondern ist ein gedankenklares Schauen

des Geistes, welches freilich insofern noch philosophisch mangelhaft, als es sich nicht zum bestimmten selbstbewussten Denken im Gebiet des Ewigen erhebt. Diese Anschauung ist das Gebiet aller speculativen Philosophie, aber auch aller wahren Poesie und der wahren Religion. Die Seichtigkeit eines ungebildeten und eben in seiner Rohheit suffisanten Verstandes bezeichnet diese Anschauung als Mystik, weil sie freilich für ihn ein Mysterium ist. Worin sie schauen, das nennen die Neuplatoniker den νοῦς, die Vernunft, den Geist, und schon hiermit lehnen sie alle Schwärmerei und Mystik von sich ab. Man kann von den Neuplatonikern nur sagen, dass ihre Anschauung mehr religiös als philosophisch und dass sie sich selbst getäuscht, wenn sie meinten durch die Wissenschaft zu ihr erhoben und in ihr gehalten worden zu sein. Aus diesem Grunde hat auch das Christenthum und näher die christliche Philosophie den Neuplatonismus überwältigt, welcher der gefährlichste Gegner des Christenthums war. Das Christenthum siegte durch die Wahrheit, dass ein Standpunkt im Göttlichen, wie ihn der Neuplatonismus lehrte, nicht der Wissenschaft, sondern der Religion angehöre, dass nicht das Wissen, sondern der Glaube den Menschen geschickt mache zur unmittelbaren Hingebung an Gott, dass die Sittlichkeit, in höchster Vollendung das Lebendigwerden Gottes im Menschen, über alles Wissen erhaben sei. — Man hat die Neuplatoniker ferner als Eklektiker bezeichnet. Sie waren durch die ganze vorhergehende Entwicklung der Philosophie gründlich gebildet, sie waren ausgezeichnete Gelehrte und unterscheiden sich hierin auf das vortheilhafteste von den meisten römischen Philosophen; ja noch mehr, sie begriffen, so wie vor ihnen auch Platon und Aristoteles, die innere Einheit aller nur scheinbar verschiedenen griechischen Philosophen und sprachen diese aus. Diess, dass sie sich vertraut und doch nicht im abstracten Widerspruch mit den älteren Philosophen zeigten, hat ihnen den Namen Eklektiker verschafft, aber sie waren es so wenig wie Platon und Aristoteles. Als ihr Zweck stellt sich äusserlich dar: den Platon gründlicher als er selber

sich zu verstehen, und sie gingen an die Arbeit der Interpretation des Platon als vollendete Schüler des Aristoteles. Die Gedankenbildung des Aristoteles vereinigen sie mit der Tiefe der Anschauung des Platon, aber sie schliessen sich zunächst an diesen an, weil sie nicht vermögen auf dem Wege des Aristoteles, auf dem des seiner selbst gewissen Gedankens fortzugehen, sondern ihre tiefen Anschauungen nur in Vorstellungen auszudrücken vermögen, worin ihnen Platon ein Vorbild war, indem dieser die würdigsten Vorstellungen vom Ewigen entdeckt hatte, die sie nur zu erweitern brauchten [1]).

1) Ueber den Eklekticismus überhaupt und namentlich den der alexandrinischen heidnischen Neuplatoniker sagt Hegel (Werke Bd. 15. S. 32 ff.): *In Alexandrien entstand eine Weise der Philosophie, welche nach dieser Seite, dass sie sich nicht an den bestimmten ältern philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie vereinigte, die Einheit insbesondere der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie erkannte und in ihren Expositionen darstellte, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, dass ohne Konsequenz aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas andres aufgenommen wird — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiednen Farben und Stoffen zusammengeflickt wäre. Ein Eklekticismus gibt nichts als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker sind theils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen neben einander Platz haben, ohne dass sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewusstsein über ihre Widersprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewusstsein thun und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem System das Gute, wie sie es nennen, nehmen und so einen Konto von verschiednen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Konsequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eklektische Philosophie ist grade haltlos, inkonsequent; solche Philosophie ist die alexandrinische Philosophie nicht. — Die Alexandriner legten die platonische Philosophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden Philosophien erhalten; oder sie stellten sie ausgerüstet mit einer höhern Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. — Sie sind eklektische Philosophen im bessern Sinne des Worts; oder es ist überhaupt ein überflüssiges* (ungeschicktes) *Wort sie zu bezeichnen. Aber im höhern Sinne ist ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, dass er die vorhergehenden Prinzipe, die einzeln, einseitig sind, die nur Momente der Idee enthalten, vereinigt, — dass eine konkretere und tiefere Idee diese Momente in Eins vereinigt. So ist auch Plato eklektisch gewesen etc.* — Hegel führt weiter an, dass Brucker (Hist. crit. philos. T. II, p. 193.) die Neuplatoniker zuerst Eklektiker genannt und Diogenes Laertius (Prooem. §. 21.) dazu die Veranlassung gegeben habe. Der letztere sagt nämlich am

a. O.: *Vor kurzem wurde von dem Alexandriner* **Potamon** *eine eklektische Sekte eingeführt, indem er aus jeglicher Schule das was ihm gefiel auswählte. Es gefiel ihm aber, nach dem was er in den Anfangsgründen sagt: es seien Kriterien der Wahrheit, erstens das von dem das Urtheil geschieht, das ist das herrschende* (τὸ ἡγεμονικόν, der herrschende Theil der Seele bei den Stoikern, cf. §. 111.); *zweitens das wodurch, d. h. die genauste Wahrnehmung* (ἡ ἀκριβεστάτη φαντασία, wahrscheinlich die καταληπτικὴ φαντασία der Stoiker, cf. §. 111, Anm. 5.), *Prinzipe von Allem aber seien die Materie und das Active* (ποιοῦν, cf. §. 112.), *Qualität und Ort, nämlich woraus, von wem, wie und wo. Zweck aber sei worauf sich Alles bezieht, ein nach jeder Tugend vollendetes Leben, nicht ohne die naturgemässen Güter des Leibes und ohne die äussern Güter.* Näheres ist von dem Potamon nicht bekannt, nicht einmal die Zeit, zu welcher er gelebt hat. Suidas (s. v. αἵρεσις und Ποταμών), sagt, er habe um die Zeit des Kaisers Augustus gelebt. Cf. Heumann: acta philoss. T. I, p. 327 ss. p. 837 ss. et T. II, p. 711 ss. und Glöckner: diss. de Potamonis Alexandr. philosophia eclectica. Lips. 1745. 4. — Porphyrios in vita Plotin. 9. (Plot. opp. ed. Creuzer p. IX, 10.) führt einen Potamon als Schüler des Plotin an, welchen Diogenes nicht wohl gemeint haben kann, wenn die gewöhnliche Zeitbestimmung seines Lebens richtig wäre. Keinenfalls kann Potamon nach den von Diogenes Laertios mitgetheilten Lehren desselben als Stifter des alexandrinischen Neuplatonismus betrachtet werden, denn von jenen Lehren hat nur etwa die letzte von der ζωὴ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελεία eine nähere Verwandtschaft mit neuplatonischen Lehren.

§. 143. *Ammonios Sakkas.*

C. F. Rösler: Diss. de commentitiis philosophiae Ammoniacae fraudibus et noxis. Tub. 1786. 4. — L. J. Dehaut: Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Brux. 1836. 8.

Ammonios, ein Alexandriner, war der Stifter der alexandrinischen heidnischen neuplatonischen Schule. Er lebte am Ende des 2. und im Anfange des 3. Jahrhunderts der christl. Zeitrechnung[1]). Seine Eltern sollen Christen gewesen und ihn selbst im Christenthum erzogen haben, dem er jedoch untreu wurde[2]). Er war früher Sackträger (daher sein Beiname Sakkas), ergab sich aber mit leidenschaftlichem Eifer der Philosophie und versammelte später eine Anzahl von Schülern um sich, welche seine Lehre fortpflanzten und weiter, auch durch Schriften, ausbildeten, während er selbst nichts Schriftliches hinterliess[3]). Es wird von ihm berichtet, dass er namentlich bemüht gewesen sei die völlige Uebereinstimmung des Platon und Aristoteles darzuthun[4]).

1) Theodoret. de gr. aff. cur. VI, p. 869. ed. Hal. wozu Ritter bemerkt: *Er muss aber wenigstens bis* 243 *n. Chr. Geb. gelebt haben, in welchem Jahre Plotinos ihn verliess.*

2) Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Eusebios versichert gegen Porphyrios, dass Ammonios nicht abtrünnig geworden sei; aus der ganzen Stelle (in welcher von Schriften des Ammonios gesprochen wird) geht jedoch hervor, dass Eusebios den Stifter der neuplaton. Schule mit einem andern Ammonios verwechselt.

3) Unter den Schülern des Ammonios werden Longinos, Plotinos, Erennios und Origenes genannt. Ueber die beiden ersten s. d. Folg. Mit den beiden letzteren hatte sich Plotin vereinigt die Lehre des Ammonios geheim zu halten, doch übertraten alle drei dieses Gelübde, Plotinos zuletzt. Cf. Porphyr. vita Plot. 3. Von dem Origenes sagt Porphyrios l. l. (opp. Plot. ed. Creuzer p. III, 10): *Er schrieb aber nichts als eine Schrift über die Dämonen und unter Gallenus:* ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Hieraus folgt, dass dieser Origenes nicht mit dem vielschreibenden Kirchenvater Origenes verwechselt werden darf, was allerdings häufig geschehen, weil der christl. Origenes auch eine Zeitlang ein Schüler des Ammonios gewesen sein soll. Cf. Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Doch kann auch diese Nachricht auf einer Verwechselung der beiden Männer gleichen Namens beruhen.

4) Hieracl. ap. Phot. cod. 214, p. 283. ed. Hoesch.; p. 285; cod. 251, p. 750. Dieser Charakter seiner uns übrigens nur aus Nemesios (de nat. hom. 2, p. 29; 3, p. 56 ss.) ganz unzuverlässig bekannten Lehren macht ihn schon zum Vater der alexandrinischen heidnischen neuplaton. Schule, welche dieser Tendenz im Allgemeinen treu blieb. Kein früherer Neuplatoniker hat eine gleiche Tendenz ausdrücklich gehabt.

§. 144. *Longinos.*

Seine noch übrige Schrift: περὶ ὕψους ed. Morus (Lips. 1769. 8. dazu: Libellus animadverss. ad Long. ib. 1773. 8.); Toup (Oxf. 1778. 4. und 8.); Weiske (Lips. 1809. 8.); A. E. Egger in Scriptt. graecc. nova Collectio Tom. I. (Lips. et Par. 1837. 16.); dies. deutsch („Vom Erhabenen") mit Anm. u. einem Anh. v. J. G. Schlosser. Leipz. 1781. — Dav. Ruhnkenii diss. de vita et scriptis Longini. Lugd. Bat. 1776. 4. (auch in den Ausgg. von Toup und Egger.)

Longinos, wahrscheinlich um 213 n. Chr. zu Athen geboren, Schüler des Ammonios Sakkas, hielt sich später als Lehrer und Rathgeber bei der Königin Zenobia von Palmyra auf und wurde nach deren Besiegung auf Befehl des Kaisers Aurelian 275 n. Chr. hingerichtet, weil er die Königin zum Widerstande gereizt haben sollte [1]). Er hat viel geschrieben, wovon jedoch nur wenige Bruchstücke und eine Schrift über „das Erhabene" (περὶ ὕψους) erhalten ist, deren Echtheit bezweifelt wird. Von seiner philosophischen Lehre geben diese Ueberreste wenig Kunde, und wir wissen nur,

dass er in seinen Ansichten nicht unwesentlich von denen des Plotin abwich [2].

1) Cf. Vopisci vita Aurel. c. 30. und Zosimi hist. II, 56.

2) Cf. Porphyr. vit. Plot. 19 ss. wo Briefe des Longinos über die Schriften des Plotinos mitgetheilt werden.

§. 145. *Plotinos.*

Plotini opera. Florentiae 1492. fol. et cum interpr. Ficini. Bas. 1580. 1615. fol. — *ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ.* Plotini opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini Commentariis et ejusdem interpretatione castigata. — Annotationem in unum librum Plotini et in Porphyrium addidit Daniel Wyttenbach. Apparatum criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser. Ad fidem codicum mss. et in novae recensionis modum graeca latinaque emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes explicandis rebus ac verbis itemque Nicephori Nathanaelis antitheticum adversus Plotinum et dialogum graeci scriptoris anonymi ineditum de anima adjecit Fridericus Creuzer. III Voll. Oxonii 1835. 4. — Plotini liber de pulchritudine (Enn. *A*, lib. 6.) ad Codd. fidem cum annotatione perpetua et praeparatione ed. Frid. Creuzer. Heidelb. 1814. 8. — Plotinus *περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς τῶν πάντων, ἤτοι τοῦ ἑνός*, in Villoison anecdot. Gr. T. II, p. 237 ss. — Die Enneaden des Plotinus übersetzt und mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen begleitet von J. G. v. Engelhardt. Erlangen 1820—23. 2 Abtheill. 8. — Das VIII. B. der III. Enn. übers. und mit Anm. begleitet in Creuzer's Studien I. B. Frkf. u. Heidelb. 1805. 8. — Feistingii dissert. de tribus hypostasibus Plotini. Vit. 1694. 4. — Grimmii comment. qua Plotini de rerum principio sententia (Enn. *I*, VIII. c. 8—10.) animadverss. illustratur. Lips. 1788. 8. — Winzeri adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Vit. 1809. 4. (Abth. I.) — Gerlachii disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit. Vit. 1811. 4. — Die plotinische Physik von Heigl. Landsh. 1815. 8. — Quaestt. de dialect. Plotini ratione fascic. I. Ed. C. H. A. Steinhart. Numb. 1829. 4. — Ej. meletemata Plotiniana. Numb. 1840. 4.

Plotinos wurde, nach der von seinem Schüler Porphyrios verfassten Lebensbeschreibung desselben [1], zu Lykopolis in Aegypten 205 n. Chr. geboren [2]. Er wurde in Alexandria erzogen. Im 28. Jahre entbrannte er für die Philosophie und suchte bei den berühmtesten Lehrern Alexandria's Unterricht, fand sich aber nicht befriedigt, bis ihn ein Freund zu dem Ammonios brachte, bei welchem er nun eilf Jahre blieb. Beseelt von dem Wunsche die Weisheit der Perser und der Inder kennen zu lernen, schloss er sich dem Heere des Kaisers Gordianus an, welcher einen

Kriegszug wider die Perser unternahm. Als aber Gordianus ermordet wurde, rettete sich Plotinos nach Antiochia und ging darauf im J. 244 nach Rom. Hier begann er Einigen gesprächsweise die Philosophie zu lehren, enthielt sich aber zehn Jahre lang nach der mit Erennios und Origenes getroffenen Uebereinkunft der Abfassung von Schriften. Erst im J. 252 begann seine schriftstellerische Thätigkeit, und als Porphyrios im J. 263 nach Rom kam und sich dem Plotinos anschloss, um sich in sechs Jahren nicht von ihm zu trennen, hatte er bereits 21 Bücher geschrieben [3]). Plotin genoss in Rom das allgemeine Vertrauen und hohe Achtung und selbst der Kaiser Galienus und seine Gemahlin würdigten ihn ihrer besondern Gunst [4]). Als 262 eine schwere Pest zu Rom wüthete, wurde auch Plotin von der Krankheit ergriffen [5]), genas jedoch und setzte seine Schriften fort. Während des sechsjährigen Aufenthalts des Porphyrios bei Plotinos schrieb dieser weitere 24 Bücher, und nachdem Porphyrios 268 nach Sikilien gegangen war [6]), erhielt er noch 9 Bücher von Plotinos zugeschickt [7]). Körperleiden zwangen diesen die Unterhaltungen mit seinen Schülern aufzugeben, er zog sich nach Campanien zurück und starb hier 66 J. alt im J. 270 n. Chr. [8]). Porphyrios schildert ihn als einen überaus mässigen und bescheidnen Mann [9]), der sich vom Aberglauben seiner Zeit frei hielt [10]), dem es gelungen sei, sich mehrmals zur Anschauung des höchsten Gottes zu erheben [11]). Seine Schriften sind in einer schwierigen und zuweilen incorrecten Sprache geschrieben und von Porphyrios in Auftrag seines Lehrers redigirt worden [12]).

1) Plotini vita ejusque librorum series Porphyrio auctore, Marsilio vero Ficino Florentino interprete — s. in der Ausgabe der Werke des Plotinos von Creuzer und in den ältern Ausgaben derselben Werke. Diese Lebensbeschreibung berichtet viel von wunderbaren Begebenheiten, welche sich auf den Plotinos beziehen, von wunderbaren Thaten desselben, wie es im Geschmacke der Zeit war, wie Jamblichos im Leben des Pythagoras, Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana u. A. erzählten. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“ und in dieser Zeit war Glauben und Wissen in untrennbarer Einheit verschmolzen; daneben war der Glaube im Christenthum selbständig, das Wissen nirgends. So erzählt Porphyrios von dem Plotinos, dass er die Zukunft habe vorhersagen, Diebstähle ent-

decken können u. s. w. Porph. vita Plotin. c. 2. (ed. Creuz. p. L, 15): *Im Begriff zu sterben sagte er* zu einem zu ihm kommenden Freunde: *„Auf dich warte ich noch, um zu versuchen das Göttliche in uns zu dem Göttlichen im All emporzuführen," und während unter dem Bett, auf welchem er lag, eine Schlange hinfuhr und in einem Loche in der Wand verschwand, gab er den Geist auf.* Jene Worte des sterbenden Plotin erklären sich aus seiner Lehre, nach welcher der Tod nur die Heimkehr der Seele in ihr Vaterland, zu Gott, aus dem sie hervorgegangen, war. Cf. §. 147. Sein Ausspruch (Porph. v. Pl. c. 10. p. LXII, 6.): *die Götter müssten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen*, welcher schon seinen Schülern unverständlich war und auch in neuerer Zeit noch missverstanden worden ist, erklärt sich eben so aus seiner Lehre, dass die Seele durch die Reinigung selbst zum Gott werde. Cf. §. 147.

2) Porph. vit. Plot. c. 2. Cf. Eunap. vit. Plot. et Suid. s. v. *Πλωτῖνος*.

3) Porph. v. Plot. c. 3—4. Im Umgange mit seinen Schülern liess Plotinos die Schriften älterer Philosophen vorlesen, sprach über sie, hielt auch selbständige Vorträge und übte seine Schüler. Cf. ib. c. 8.

4) Ueber die Schüler des Plotinos s. Porphyr. v. Plot. c. 7. Auch Frauen suchten seinen Unterricht, ib. c. 9. Er war Vormund vieler Unmündigen, gesuchter Schiedsrichter, l. l. Porphyrios erzählt c. 12., dass der Kaiser Galienos und dessen Gemahlin Salonina den Plotinos so begünstigt, dass dieser auf den Gedanken gekommen sei mit Genehmigung des Kaisers eine in Campanien gelegene früher zerstörte Stadt wieder herzustellen, um hier die platonische Republik zu realisiren. Die Stadt sollte Platonopolis heissen. Dort wollte er sich mit allen seinen Freunden niederlassen. Dieser Plan wurde indess durch dem Plotin abgeneigte Rathgeber des Kaisers hintertrieben. Und mit Recht, denn am wenigsten in diesen Zeiten einreissender Sittenlosigkeit, nachdem aller republikanischer Sinn untergegangen war, liess sich ein Werk errichten, welches eben weil es eine ideale Auffassung der Republik war nie anders existiren konnte, als in den endlichen Erscheinungen, welche sich der Geist selbst in den griechischen Republiken vormals gegeben hatte. Cf. §. 97.

5) Porph. v. Plot. c. 2.

6) ib. c. 5. 6. 11.

7) ib. c. 6.

8) ib. c. 2.

9) ib. c. 1. 5. Er schien sich zu schämen, dass er in einem Körper existire, liess nichts von seiner Herkunft verlautbaren, wollte nicht zugeben, dass man ihn male, war sehr enthaltsam, nahm keine Arzneimittel, ass kein Fleisch, oft nicht einmal Brod.

10) So verwarf er die Astrologie, ib. c. 9. Cf. Plot. Enn. *Γ*, I, 5. 6. *Δ*, IV, 30 ss. Auch gegen die Magie sprach er (cf. *B*, IX, 14. *A*, IV, 9. *Δ*, IV, 43.), indem er ihr den Einfluss auf die verständige Seele absprach, obschon er sie nicht schlechthin verwarf, weil er einen sympathischen Zusammenhang der Dinge annahm. S. d. folg. §.

11) Porph. v. Plot. c. 18. Cf. Plot. Enn. *Δ*, VIII, 1. Ueber das Schauen Gottes im Sinne des Plotin werden wir durch seine Lehre Aufschluss erhalten.

12) Porph. v. Plot. 4. 5. Wegen seiner schwachen Augen konnte Plotin seine Schriften nicht selbst wieder durchlesen. Dieselben bestehen aus 54 einzelnen Büchern, welche in keinem systematischen Zusammenhange stehen. Porphyrios hat immer 9 zusammengefasst, so dass das Ganze aus 6 Enneaden besteht. Ausserdem besass auch Amelios, ein anderer Schüler des Plotin, dessen Schriften (cf. Porph. v. Plot. c. 13. 14. 15.) und noch ein anderer Schüler Eustachios redigirte ebenfalls, abweichend von Porphyrios, die Schriften des Plotin. Nach Creuzer (s. dessen Annott. in Plot. im 3. Theil der Oxf. Ausgabe p. 79 ss.) wäre der jetzt noch vorhandene Text aus der porphyr. und eustach. Ausgabe zusammengesetzt. — Der Text, welchen wir noch besitzen, ist immer noch sehr incorrect. Es ist schwer zu entscheiden, wie weit diese Incorrectheit dem Plotin selbst zur Last fällt. H. Ritter (Gesch. der Phil. Bd. IV, S. 584.) und Andere gefallen sich darin ihn zu hofmeistern; dagegen sagt ein gründlicher Kenner der plotin. Schriften, Steinhart (in Melet. Plot. p. 5): — Nam ut interdum dictio Plotini laxior sit et periodi modo tumescere videantur et nimis efflari, modo humi serpere, plerumque tamen recte de eo dici potest, quod de Thucydide indicavit Cicero, ita crebrum esse rerum frequentia, ut verborum quoque numerum sententiarum numero consequatur; et quum summum orationis philosophae exemplum merito laudemus Aristotelem, ut qui verbis ab ipso sive inventis sive receptis, inexhausta sua orationis varietate, qua omnes cogitationis quasi ambages, sinus, recessus et sequitur et scitissime exprimit, nervosa denique illa dictionis simplicitate, qua meras et sinceras rerum notiones enuntiat, philosophiam in omne tempus loqui docuerit: simili sane laude etiam Plotinus dignus est, qui sublimes illas regiones, in quas mens ejus evolare ausa erat, dictionis sublimitate ita assequi studuit, ut saepe nobis confitendum sit, neque acutius neque gravius de talibus rebus dici posse. Ueber das Verhältniss des Plotin zu den frühern griech. Philosophen äussert sich Steinhart a. a. O. (p. 3): Jam totus quidem Platonicus est Plotinus; nam Platonem summa semper pietate reveretur, hunc perpetuo, etiam ubi sua proponit, interpretari videtur, ita ut ad ipsum optima quaeque, quae ipse invenit, grato pioque animo referat, huic nunquam contradicit, sed ubicunque ab eo aut discedit, aut, quae ille divinatione quadam animi viderat, rectius perspexit, recondita ex ejus doctrina veritatis semina se profitetur allicere. Sed Aristotelem quoque, quamvis ejus scholam saepissime impugnet et multum a laxiore isto philosophandi genere distet, quod diversissimis doctrinis conciliandis omne sibi punctum tulisse videtur, haud raro sequitur, et dum Aristotelicam severitatem ac subtilitatem Platonicis adhibet decretis, illo duce atque auctore adyta notionum animique humani rimari instituit. Tum cum Stoicis, Epicureis, Scepticis libenter in certamen descendit, sed ita semper, ut, quae sola philosophio digna est ratio, insitam illorum placitis veritatem in lucem protrahere et falsis, quas saepe admixtas vidit, opinionibus commentisque purgare studeat. Im Folgenden betrachtet Steinhart den Plotin näher als Platonis interpres und als Aristotelis et interpres et adversarius.

§. 146. *Lehre des Plotin.*

Das Vermögen der Seele, sagt Plotin, *bezieht sich nicht auf das Sinnliche* (nicht das Sinnliche selbst wird wahrgenommen), *sondern besteht in der Fähigkeit, die durch*

die Sinneswahrnehmung in das Thier (das lebendige Wesen) *eingeführten Bilder festzuhalten. Denn diese sind schon intellectuell* (νοητά), *so dass die äussere Sinneswahrnehmung das Bild von jener* (der innern) *ist, jene aber wahrer dem Sein nach ist, nichts als affectlos* (ἀπαθῶς) *ein Schauen der Begriffe* (εἰδῶν) [1]. — *Einem Vermögen kommt zu nicht zu leiden* (afficirt zu werden, παθεῖν), *sondern zu vermögen und worauf es sich bezieht zu wirken. So sind auch bei der Seele die Sinneswahrnehmungen zu beurtheilen* [2]. — *Die Sinneswahrnehmung und die Erinnerung ist eine Stärke* [3]. — *Die Sinneswahrnehmungen sind dunkle Gedanken* (νοήσεις), *die Gedanken klare Sinneswahrnehmungen* [4]. — *Die Sinneswahrnehmung der Seele bezieht sich aber nur auf das Aeusserliche; denn wenn auch das Innerliche des Körpers zugleich mit wahrgenommen wird, so bezieht sich die Wahrnehmung doch auf das eben diesem* (Innerlichen) *Aeusserliche, denn das, was wahrgenommen wird, sind die durch sie geschehenden Affectionen im Körper* [5]. — *Dadurch scheint die Sinneswahrnehmung zu geschehen, dass dieses All ein in sich sympathisches lebendiges Wesen ist* [6]. — *Und nicht nur dem Körper nach findet diese Affection statt, sondern nach höhern und seelenhaften, Einem sympathischen lebendigen Wesen angehörigen Nothwendigkeiten* [7]. — *Stimmt der Mensch mit der verständigen Seele* (λογικὴ ψυχή) *überein, wenn wir schliessen* (λογίζειν), *so schliessen wir, weil die Schlüsse Thaten der Seele sind* [8]. — *Denn was ist das verständige Denken* (τὸ λογίζεσθαι) *anderes, als das Streben Besonnenheit* (φρόνησις) *zu finden und den wahren Verstand und das die Vernunft des Seienden Betreffende zu finden* [9]*?* — *Das besonnene Denken* (φρόνησις) *bezieht sich auf das Seiende, die Vernunft auf das was über das Seiende hinaus geht* [10]. — Plotin nimmt drei Wege an, welche zur Vernunft führen: Musik, Liebe, Philosophie, unter denen der vornehmste die Philosophie; und drei Theile der Philosophie: Physik, Ethik und Dialektik, unter denen der geehrteste die Dialektik [11]. *Unter Vernunft* (νοῦς), sagt Plotin, *verstehe ich nicht eine Fähigkeit, welche die*

Seele hat und die sich auf Gegenstände der Vernunft bezieht, sondern die Vernunft selbst, die wir wohl als etwas über uns haben. Wir haben sie aber entweder als gemeinsames, oder als besonderes, oder als sowohl gemeinsames als besonderes; als gemeinsames, weil sie untheilbar und Eins und überall dieselbe, — als besonderes aber, weil sie jeder als Ganzes in der obersten (πρώτῃ) *Seele hat. Wir haben also auch die Begriffe* (εἴδη) *doppelt: in der Seele als auseinandergelegte* (vereinzelte, ἀνειλιγμένα) *und getrennte, in der Vernunft aber alle zugleich. Was soll ich von dem Gott sagen? Etwa, dass er auf der intelligibeln Natur daherkommt und auf dem wahren Sein, dass aber wir von dorther die dritten* (das erste der Gott, das Gute, das zweite die Vernunft und das wahre Seiende, das dritte die Seele) *aus der untheilbaren erhabenen Natur, wie er* (Platon) *sagt, und aus der in Beziehung auf die Körper getheilten. Diese* (die Seele) *muss man als in Beziehung auf die Körper getheilt erkennen, weil sie die Grössen der Körper sich selbst gibt, wie jegliches ein Lebendiges, da sie auch dem All und Ganzen Eine ist. Sie erscheint als Beistand leistend* (παρεῖναι) *den Körpern in sie hinein leuchtend und sie lebendig machend, nicht aus sich und Körper* (das Lebendige herstellend, so dass dieses ein ausser ihr liegendes, ein mechanisch zusammengesetztes wäre), *sondern bei sich selbst bleibend, aber Bilder von sich gebend, wie ein Angesicht in vielen Spiegeln. Das erste Bild aber ist die Sinneswahrnehmung, denn nach dieser wird wieder jeder andere Begriff* (εἶδος) *der Seele genannt, einer immer nach dem andern*[12]. — *Wenn wir sagen das Eins und wenn wir sagen das Gute, so ist darunter dieselbe Eine Natur zu verstehen, indem wir über dieselbe keine Behauptung aussprechen, sondern uns selbst soviel als möglich Aufschluss geben. So nennen wir es das Erste, weil es das Einfachste, und das sich selbst Genügende, weil es nicht aus Vielen besteht, denn in diesem Falle würde es von denen abhängig sein, aus denen es besteht. Und auch nicht in einem andern ist es, weil Alles was in einem andern auch von einem andern*

Wenn es also nicht von einem andern, nicht in einem andern, nicht irgend eine Zusammensetzung, so ist nothwendig, dass nichts über ihm sei. Man muss also nicht auf andere Prinzipe gehen, sondern jenes voranstellen, dann die Vernunft nach jenem und das erste Erkennende, dann die Seele nach der Vernunft; denn diese Ordnung ist der Natur gemäss, und weder mehr noch weniger darf als Erkennbares gesetzt werden[13]. — *Die Sinneswahrnehmung ist unser Bote, die Vernunft unser König*[14]. — *Wir beherrschen uns selbst, wenn wir der Vernunft* (νοῦς) *gemäss uns bestimmen, welches auf zwiefache Weise geschieht: entweder durch die in uns wie mit Buchstaben geschriebenen Gesetze, oder indem wir wie von ihr erfüllt sind oder auch sie in ihrem Vorhandensein sehen und wahrnehmen können. Und durch einen solchen Anblick erkennen wir uns selbst, um dadurch das Uebrige kennen zu lernen, indem wir entweder auch die solches erkennende Kraft durch eben diese Kraft kennen lernen, oder indem wir jenes werden: so dass der sich selbst Erkennende doppelt wird, erstens einer, der die Natur der Seelenerkenntniss* (διάνοια ψυχική, *Denkkraft der Seele*) *erkennt, zweitens einer, der über diese hinausgeht, der sich selbst erkennt, der jener Vernunft gemäss wird, um durch jene wiederum sich selbst zu erkennen und nicht mehr als einen Menschen, sondern als einen, der durchaus ein andrer geworden ist, der sich selbst emporgerafft hat, nur mitnehmend das Bessere der Seele, was auch allein zur Erkenntniss sich beschwingen kann, damit er immer dort niederlege, was er weiss*[15]. — So gibt es in unsern *Seelen eine wahre (zuverlässige) Wissenschaft, welche sich nicht auf Bilder, sondern auf jene Dinge selbst bezieht, welche auf andere Weise Seiende sind: denn sie sind nicht an irgend einen Ort gebunden, so dass, wo die Seele aus dem Leibe auftaucht, dort auch sie sind. Denn die sinnliche Welt ist einzeln wo, die Welt der Erkenntniss* (ὁ κόσμος νοητός, *die intellectuelle Welt*) *überall*[16]. — *Wir sind ein Doppeltes, entweder zu den Thieren gerechnet oder ein Höheres. Thier ist belebter Leib. Aber*

der wahre Mensch ist ein anderer, rein von alle dem, im Besitz der Tugenden, welche in der Erkenntniss ihren Sitz haben, welche in der (vom Leibe) *abgetrennten Seele liegen, in ihr, die abgetrennt und auch hier* (im irdischen Dasein) *abtrennend ist*[17]. — *Unsere Erkenntniss ist so, weil die Seele vernünftig ist; und die Erkenntniss ist ein besseres Leben, wenn die Seele erkennt und wenn die Vernunft in uns zur Macht kommt. Denn die Vernunft ist ein Theil von uns und zu ihr steigen wir auf*[18]. — *Nicht sieht, was nicht hinlängliches Licht hat, und wenn es auch sähe, in einem andern vollendet, so sieht es ein andres und nicht sich selbst. Aber dort ist nichts derartiges, sondern Sehen und das Gesehene mit diesem zugleich, und das Gesehene ist eben das was das Sehen, das Sehen das was das Gesehene. Wer nun sagt, wie etwas sei? Der Sehende. Die Vernunft aber sieht. Wie auch hier das Auge, weil es Licht ist, zumal dem Lichte vereinigt, das Licht sieht, denn es sieht Farben: so dort nicht durch ein andres, sondern durch sich selbst, weil nichts ausserhalb. Licht also sieht durch Licht, nicht mittels eines andern. Licht also sieht andres Licht, es selbst also sieht sich selbst. Dieses Licht hat in der Seele erglänzend* (diese) *erleuchtet, d. h. hat sie erkenntnissfähig* (νοηρὰν) *gemacht, d. h. hat sie sich selbst dem höhern Lichte* (τῷ ἄνω φωτί) *ähnlich gemacht. Wie nun die in der Seele eingedrückte Spur des Lichtes ist, so und noch schöner und stärker und strahlender jenes annehmend, näherst du dich der Natur der Vernunft und des Vernünftigen (Intellectuellen). Denn es hat auch dieses Erleuchtete der Seele ein strahlenderes Leben gegeben, ein nicht genetisches Leben. Im Gegentheil hat es die Seele auf sich selbst gewendet und hat sie sich nicht zerstreuen lassen, sondern hat sie den ihr inwohnenden Glanz lieben gemacht. — Das Leben und die Thätigkeit* (ἐνέργεια) *in der Vernunft ist das erste Licht, welches sich selbst zuerst erglänzt, und der Glanz gegen sich selbst ist zugleich Leuchtendes und Beleuchtetes, das wahrhaft Erkennbare sowohl Erkennendes als Erkanntes, und nicht eines andern*

bedürftig, damit es sehe, sich selbst genügend zum sehn, denn was es sieht ist es selbst als erkannt werdendes. Und bei uns ist jenes selbe, so dass auch bei uns die Erkenntniss desselben durch es selbst zu Stande kommt. Oder wie könnten wir von ihm sprechen, dass es so ist, wie es sich selbst klarer begreift und wir durch es; dass auch unsere Seele durch derartige Schlüsse (λογισμός) *hinaufgeführt werde in jenes, dass sie selbst als ein Bild von jenem hingestellt sei, so dass eben diess Leben (die Seele) ein Abbild und Gleichniss von jenem ist, und wenn es erkennt, gottähnlich und vernunftähnlich wird. — — Ein Theil der Seele kann zur Gleichheit (Aehnlichkeit) mit der Vernunft gelangen. Die Seele also, wie es scheint, und das Göttlichste der Seele muss in Betracht gezogen werden von dem, welcher wissen will, was die Vernunft ist*[19]). Plotin sagt nun weiter, dass, wenn man die Seele abscheide von dem Leibe und damit von allen niedern Affectionen, so würde man in ihr wie in dem Monde das Licht der Sonne, so in der Seele die Vernunft erschauen[20]).

1) Plot. Enn. *A*, l. I, c. 7. (ed. Creuzer. p. 9, 5.) Cf. *B*, VI, 1. — *E*, V, 1. (p. 963, 10.) *Was durch die Sinne wahrgenommen wird, ist ein Bild des Gegenstandes; nicht den Gegenstand selbst fasst die Sinneswahrnehmung; der Gegenstand bleibt draussen.* Aus der oben angeführten Stelle sieht man, dass nicht der draussen bleibende Gegenstand als das wahrere und wirklichere gefasst wird, sondern dieser kommt erst zu seiner Wahrheit wie er in der Seele gefasst wird, so wie diese ihre Wahrheit in der Vernunft, die Vernunft ihre Wahrheit in Gott hat. S. d. Folg. — Εἶδος bezeichnet bei Plotin wie bei Platon ursprünglich Gattungsbegriff (Begriff in seinem objectiven Dasein) und wird als früher und einfacher als das (in ihm begriffene) Individuum angenommen (cf. ς, III, 9.); daher dann die urbildlichen Begriffe, nach welchen alle Dinge gebildet sind. Cf. *B*, III, 17.

2) *A*, VI, 2. (p. 838, 9.)

3) *A*, VI, 3. (p. 842, 8.) Mit andern Worten: die Seele verhält sich bei der Sinneswahrnehmung nicht passiv, sondern activ.

4) *Z*, VII, 7. (p. 1281, 8.) Cf, *A*, III, 23.

5) *E*, III, 2. (p. 497, 2.)

6) *Γ*, V, 3. (p. 823, 14.) So also, dass sich die Affectionen Eines Theiles dieses Ganzen allen andern Theilen desselben mittheilen.

7) *Γ*, V, 3. (p. 824, 10.) Schon im Vorhergehenden ist angedeutet wie das Körperliche aufgeht in Seele, so dass das sympathische Verhalten der Körperwelt dem erkennenden Auge des Geistes als innere Sympathie der Seele sich darstellen muss. Als das wodurch die Wirkung erfolgt wird Hass und Liebe genannt. Cf. *A*, III, 8. 13.; IV, 26. 40.; IX, 2. — Ueber die Zurückführung der äussern Sinne auf Einen allgemeinen cf. *A*, VII, 6.

8) *A*, I, 9. (p. 9, 16.)

9) *A*, IV, 12. (p. 754, 13.)

10) *A*, III, 5. (p. 43, 19.)

11) S. Enn. *A*, I. 3. *Ueber die Dialektik* (oder nach Ficin: *Ueber den dreifachen Weg welcher zu der Vernunft führt).* Plotin erkennt (nach Platon) drei Wege an, welche führen *wohin man streben muss:* Musik, Liebe, Philosophie. Durch die Töne, Accorde, Harmonien wird die Seele, indem sie absieht von dem Irdischen, worin die Schönheit sich ihr darstellt, zum Schauen der Schönheit selbst geleitet, nicht des einzelnen Schönen, sondern des Schönen selbst. Eben so gelangt der Liebende von der Schönheit des Leibes zur Anschauung der Schönheit der Tugenden (p. 41, 14): *Von den Tugenden muss man sich erheben zur Vernunft, zu dem Seienden, wo der Weg Empor zu beschreiten.* 3. (p. 41, 16): *Der Philosoph aber ist seiner Natur nach jener rüstige und gleichsam beflügelte und der Trennung* (der Seele von dem Leibe) *nicht bedürftige* (weil er sie schon vollbracht hat) *wie jene andern, der nach dem Oben bewegte, der in der Ungewissheit nur des Zeigenden bedarf.* Zur Philosophie führt die Mathematik, weil sie das Unkörperliche denken und glauben lehrt, und die Dialektik. Diese ist (4. p. 42, 8): *die Fähigkeit von Jeglichem mit Verstand zu sagen: was ein Jegliches und wodurch es sich von andern unterscheidet, und worin es mit ihnen übereinstimmt, und wie ein Jegliches, und wenn es ist, was es ist, und wie viele Seiende es gibt, und wie viele Nichtseiende, andre gegen die Seienden. Die Dialektik handelt auch von dem Guten und von dem Nichtguten, von dem was ewig und was nicht — mit Wissenschaft über alles, nicht mit Meinung; frei von dem Irrthum, welcher am Sinnlichen haftet, hält sie fest am Vernünftigen, schafft dort, von der Lüge lassend, auf dem angegebenen Gefilde die Seele nährend, sich der platonischen Trennung bedienend zur Unterscheidung der Arten* (cf. Gesch. d. gr. Phil. §. 96.), *sich bedienend auch derselben bei den ersten Gattungen und das aus diesen sich Ergebende mit Vernunft verflechtend, bis sie alles Vernünftige durchschritten hat, und wiederum auflösend von wo sie von Anfang ausgegangen war. Dann aber der Ruhe pflegend, weil wer bis dahin gelangt im Frieden ist, nicht noch viel schaffend, in das Eins gelangt, schaut sie die sogenannte Logik.* — 5. (p. 43, 14): *Aber woher hat diese Wissenschaft die Anfänge? Oder gibt die Vernunft* (der Geist) *thatsächliche* (ἐναργεῖς) *Anfänge, wie eine Seele sie fassen könnte? Dann setzt die Seele die der Reihe nach folgenden zusammen, verflechtet und trennt bis sie zur vollendeten Vernunft kommt.* Die Philosophie ist das geehrteste, die Dialektik ist der geehrteste Theil der Philosophie, kein Instrument derselben, weil sie sich auf die Dinge selbst bezieht und gleichsam zum Stoff das Seiende hat. (p. 44, 5): *Sie schreitet auf dem Wege zu diesem, indem sie zugleich mit den Anschauungen die Dinge hat.* — (p. 44, 15): *Dieser Theil* (der Philosophie: die Dialektik) *ist der geehrte; denn auch über die Natur* (Physik) *hat die Philosophie Anschauungen* (θεωρεῖ), *indem ihr die Dialektik beisteht, wie sich andre Wissenschaften der Arithmetik bedienen — eben so über die Sitte* (Ethik). — — Man sieht wie dem Plotin die Philosophie, deren wichtigster Theil die Dialektik, zum Zweck und Ziel das Versenken in das Eins, das Gute hat, in welches sie aus und aufgeht. Wenn er daher sonst sagt, dass im Himmel die

Seelen der Worte nicht bedürften (cf. *A*, III, 18.), dass es dort kein λογικόν gebe (cf. *A*, VII, 9.), so verachtet er damit keineswegs die Philosophie und das verständige Denken, weil es, ja der Weg zu diesem Ziele ist. Auch die neuere Philosophie weiss recht wohl, dass irgend ein Satz der Logik nicht die absolute Wahrheit vollkommen ausspricht, so dass er einen mechanischen Theil derselben ausmachte, und so ist es zu verstehen wenn Plotin *E*, VIII, 4. (p. 1009, 8.) sagt: *Wir kommen nicht zur wahren Einsicht* (Einheit, σύνεσις) *weil wir die Wissenschaften für Anschauungen und für eine Zusammentragung von Urtheilen halten, was doch auch nicht bei den sich auf das Endliche beziehenden Wissenschaften der Fall ist.* Niemand fällt es ein die Lehre vom Licht für das Licht selbst zu halten, aber an die Philosophie hat man die unsinnige Forderung gestellt, dass sie nicht Untersuchung, sondern das Untersuchte selbst sein solle. Allerdings bezieht sich das verständige Denken nur auf das Endliche (cf. *E*, III, 1. 2.), welches nach Plotin aus der Seele und somit aus der Vernunft und aus dem Eins abgeleitet wird; aber darum ist es nicht verächtlich, noch wird es von Plotin schlechthin verworfen; — allerdings gibt es in der Seele nur Ueberredung (Ueberzeugung durch das Denken), nicht Nothwendigkeit wie in der Vernunft, aber eben daher bedarf die Seele des Beweises um zur Erkenntniss der Vernunftnothwendigkeit zu gelangen. In diesem Sinne sagt Plotin *E*, III, 6. (p. 932, 6): *In der Vernunft ist die Nothwendigkeit, in der Seele die Ueberredung. Wir suchen mehr, wie es scheint, uns zu überreden, als durch die reine Vernunft das Wahre zu schauen. — Nachdem wir aber dahin* (zum Höheren) *gelangt sind, streben wir wiederum auch in der Seele eine Ueberredung zu erzeugen, indem wir das Urbild gleichsam in einem Bilde sehen wollen.* — Als andere Wege zum Ewigen führt Plotin die Musik und die Liebe an, wie wir gesehen haben. Es läuft diess auf dasselbe hinaus, wenn Neuere die Kunst und die Religion neben der Philosophie als Mittel bezeichnen, durch welche das Ewige geschaut werde.

12) *A*, I, 10. (p. 10, 1.) Ueber die Stufenfolge: Seele, Vernunft, Gott, die sich auch umgekehrt als eine durch eben diese drei gehende Manifestation Gottes darstellt, s. d. Folg. — Aus dem Obigen folgt, dass Plotin die sinnlichen Dinge, welche ihren Ursprung von der Seele haben, nicht als ausser der Seele existirend, sondern als nach ihrer Wahrheit in ihr existirend annimmt. Dieselben sind auch in der Vernunft, aber hier als Begriffe in der Allgemeinheit, in der Seele dagegen als Begriffe in der Besondrung. Die nur sich selbst denkende Vernunft ist nicht praktisch, cf. *E*, III, 6.

13) *B*, IX, 1. (p. 358, 12.)

14) *E*, III, 3. (p. 927, 11.) Cf. *A*, I, 11. 5, IV, 15.

15) *E*, III, 4. (p. 927, 13.)

16) *E*, IX, 13. (p. 1041, 12.) Cf. *E*, V, 1. Es schliesst sich dieses genau an das an, was Anm. 11. angeführt wurde, steht mit demselben keineswegs in Widerspruch. Die Philosophie führt eben zu dieser wahren Wissenschaft, d. h. zur Vereinigung mit den Gegenständen. Es ist diess der Verlauf aller Erkenntniss: dass die Differenz zwischen Object und Subject (das Nichtwissen) zur Identität übergehe.

17) *A*, I, 18. (p. 12, 8.) Cf. *A*, IV, 14. (p. 75, 1): *Dass der Mensch und am meisten der fromme* (σπουδαῖος) *nicht das Doppelte* (Seele und Leib), *bezeugt sowohl die Abscheidung vom Leibe*

als auch die Verachtung der sogenannten Güter des Leibes. Cf. *A*, VII, 1. Daher ist es nicht die Seele, sondern das Thier, der belebte Leib, welcher Lust empfindet. Cf. *A*, I, 4. IV, 4. *A*, IV, 18. Die Seele ist es, welche dem Leibe Leben gibt (cf. *A*, IV, 36.), ohne von ihm etwas anzunehmen. Cf. *B*, IX, 7. Es scheint Vieles der Seele zuzukommen, was ihr nicht gehört. Cf. *E*, IX, 13. Die denkende, forschende Seele ist das, was wir in Wahrheit sind. Cf. *A*, I, 7. *E*, I, 1. Wie die Seele in ihrer Vollendung der Vernunft ähnlich (cf. *E*, III, 7.) wird, so (ς, VII, 5. p. 1276, 16.) *muss der Mensch noch ein von der Seele verschiedner Gedanke* (λόγος) *sein*, also dass es einen dreifachen Menschen gibt: den aus Leib und Seele zusammengesetzten, Seele, λόγος: der λόγος fliesst nämlich aus der Vernunft. Cf. *I*, II, 2. — Da der Mensch in Wahrheit nur Seele ist, so ist es des einzelnen Menschen eigne Schuld, wenn er sich vom Sinnlichen nicht befreien kann. Cf. ς, IX, 4. In der Einheit der Seele mit der Vernunft geht das Selbstbewusstsein nicht verloren. Cf. *A*, IV, 2. — Wenn der Mensch in Wahrheit nur Seele ist, wie, kann man fragen, bedarf er erst der Reinigung? Cf. *I*, VI, 5. Die Seele muss eben zu ihrer Wahrheit kommen, d. h. sich von dem Einflusse der Leiblichkeit befreien (s. d. folg. §.), und als das dritte von dem Einen muss sie nach diesem, nach dem Guten in seiner absoluten Vollendung hinstreben, welches die Liebe ist. Cf. *I*, IX, 3. V, 7.

18) *A*, I, 13. (p. 16, 3.)

19) *E*, III, 8. 9. (p. 936, 7 ss.) — In der Vernunft findet jene vermittelte Identität zwischen Subject und Object statt, welche alle Erkenntniss erstrebt (cf. Anm. 15.). Der sinnliche Mensch kann sich über die Differenz nicht erheben, daher wird er, wenn er zum vernünftigen Denken genöthigt wird, nur merken, dass ihm der gewohnte Grund und Boden seines geistigen Daseins entzogen ist, und im Gebiete des Wissens angelangt, wird er meinen nichts zu haben und zu wissen und durch diese Angst um sein gewohntes Terrain wieder zur sinnlichen Vorstellung herabgezogen werden. Diess drückt Plotin aus ς, IX, 3. (p. 1390, 15): *Was ist das Eins? welche Natur hat es? Es ist nicht zu verwundern, dass diess nicht leicht zu sagen ist, weil weder das Seiende leicht, noch das Eins; denn unsere Erkenntniss ist auf Begriffe gestützt. Wenn die Seele in das Gestaltlose aufsteigt, wo sie ganz unvermögend ist wahrzunehmen wegen des Nichtbegrenztseins und gleichsam Nichtausgeprägtseins* (wir sagen: weil die Vorstellung ausgeht), *so fällt sie ab und fürchtet, dass sie nichts habe. Daher krankt sie im derartigen und steigt oft willig herab von Allem abfallend, bis sie ins Sinnlichwahrnehmbare kommt, wo sie wie auf festem Grund und Boden ausruht.* Wie viel klarer durchschaute Plotin das Verhältniss des endlichen Verstandes zum speculativen Denken als H. Ritter, welcher dem Plotin (in s. Gesch. der Philos. B. IV.) den Vorwurf der Unklarheit und des Widerspruchs und bei Gelegenheit dieser Stelle die geistreiche ihn selbst ironisirende Bemerkung macht (l. c. p. 600): *In der That eine seltsame Thorheit der Seele mitten in ihrer vollkommensten Weisheit.* — In der intellectuellen Anschauung, welche auf der Gewissheit ihrer selbst beruht, hat die Dialektik ihr Ziel erreicht und die Seele bedarf dann in dieser Beziehung der äusseren Beglaubigung und des Beweises nicht mehr. Cf. *E*, V, 1. 2. — Die Seele stellt sich nach Allem diesen als bewegt dar und gelangt in der Vernunft zur Ruhe. Cf. *E*, III, 6. Daher schreibt Plotin der Seele vorzugsweise Bewegung zu und bezeichnet sie *als den bewegten*, die Vernunft als den *stehenden Kreis um das Eine*. *B*, IX 1. *A*,

IV, 16. — Ueber das Zusammenfallen der Gotterkenntniss mit der Selbsterkenntniss cf. ς, IX, 7.

20) *E*, III, 9. Hiermit hängt dann zusammen, wenn Plotin (*Δ*, IV, 15.) sagt, dass die Ewigkeit um die Vernunft, die Zeit dagegen um die Seele sei. Die Seele braucht sich also nur über ihre Zeitlichkeit zu erheben, um zur Ewigkeit der Vernunft zu gelangen. — Wie Plotin die sinnlichen Dinge aus der Besonderung der Begriffe ableitet, so muss ihm auch die Vielheit der Menschen und der Seelen auf Einen Menschen (cf. ς, VIII, 14.), auf Eine Seele (cf. *Δ*, VIII, 3. ς, VII, 6.), nämlich auf den Begriff sich reduciren. Wir werden noch die Materie als Prinzip der Negation bei Plotin kennen lernen und aus der Materie leitet Plotin die Vielheit der Seele ab. So sagt er *Δ*, IX, 3. (p. 893, 6): *Gibt es nun Leib, also ist nothwendig, dass, indem dieser getheilt ist, viele Seelen werden, welche denselben ganzen Einen Begriff haben, durch die Körpertheile aber verschieden sind. In Bezug auf die zu Grunde liegenden Körpertheile verhalten sie sich als viele Seelen, nach dem Begriff aber betrachtet sind die Seelen durch den Begriff Eine Seele. Das heisst Eine und dieselbe Seele ist in vielen Körpern, und vor dieser Einen, welche in den Vielen, ist wiederum eine andere, welche nicht in den Vielen, von welcher die Eine in den Vielen, gleichsam ein Bild seiend des Einen in dem Eins, wie ein Siegelring viele Abdrücke gibt.* — Demgemäss bestimmt sich dann auch das Verhältniss der einzelnen Seelen untereinander, so dass alles geistige Besitzthum nicht dieser und jener, oder jeder ein bestimmter Theil, sondern jeder Seele in seiner Völligkeit zukommt. Cf. ς, IV, 4. V, 10.

§. 147. *Fortsetzung.*

Die Seele, lehrt Plotin, wird durch Tugend Gott ähnlich, welcher ein Urbild der Tugenden. Die Bürgertugenden (ἀρ. πολιτικαί) bringen Gott näher, bewirken aber noch nicht die Gottähnlichkeit, wie solches diejenigen Tugenden thun, welche *Reinigungen* (καθάρσεις) genannt werden[1]). *Wie sprechen wir von Reinigungen und wie werden wir gereinigt am meisten gottähnlich? Etwa weil die Seele schlecht ist, wenn sie mit dem Leibe vermischt ist, mit ihm afficirt wird, mit ihm in der Meinung befangen; gut und tugendhaft ist, wenn sie nicht mit ihm die Meinung theilt, sondern allein zur Macht kommt (d. h. zur Besonnenheit gelangt) und nicht die Trennung von ihm fürchtet (d. h. erstarkt). — Wenn Jemand ein derartiges Verhalten der Seele, demgemäss sie erkennt und also unafficirt ist, Gottähnlichkeit nennt, der dürfte nicht irren. Denn das Göttliche ist das Reine und eine derartige thätige Wirklichkeit* (ἐνέργεια), *so dass das was ihm sich verähnlicht Besonnenheit hat*[2]). Die Reinigung besteht in der Befreiung

von den Leidenschaften, Apathie, in der *Trennung vom Leibe, soviel als möglich* [3]). — *Darauf ist der Eifer gerichtet nicht ausserhalb des Irrthums und der Sünde* (ἁμαρτία) *zu sein, sondern Gott zu sein. Wenn also etwas Unvorsätzliches der Art geschähe* (eine Affection noch stattfände), *so wäre ein Solcher Gott und Dämon* (ein noch den Affecten zugänglicher Geist) *ein doppelter, oder vielmehr einer, welcher einen andern bei sich hätte, der eine andere Tugend besässe; wenn aber nichts* (der Art geschähe, so wäre ein solcher) *nur Gott, aber ein Gott von denen, welche auf den ersten folgen* [4]). Die durch die Reinigung zu sich zurückgekehrte Seele ist so, wie sie aus Gott hervorgegangen [5]). *Die Weisheit besteht in dem Schauen dessen was die Vernunft hat; die Vernunft aber im Besitz* (ἐπαφή) *desselben. Doppelt ist jegliche* (Tugend), *einmal wie sie in der Vernunft ist, dann wie sie in der Seele ist, und dort* (in der Vernunft) *ist sie nicht Tugend, in der Seele aber ist sie Tugend. Was also dort? Die thätige Wirklichkeit* (ἐνέργεια) *derselben* (der Vernunft) *und das was ist; hier* (in der Seele) *aber das in einem andern, daher Tugend* [6]). — *Für die Seele ist die grösste Gerechtigkeit das der Vernunft gemässe Thätig-wirklich-sein* (ἐνεργεῖν); *die Besonnenheit die innere Hinwendung zur Vernunft; die Tapferkeit die Apathie in Bezug auf die Aehnlichkeit mit dem, auf welches sie schaut, was seiner Natur nach apathisch* (körperlich unafficirbar) *ist* [7]). *Die thätige Wirklichkeit der Seele* (ἐνέργεια ψυχῆς) *ist für sie das nach Natur Gute. Wenn aber die Seele in Bezug auf das Beste thätig wirklich ist, indem sie selbst am besten ist, so wäre das Gute nicht nur in Bezug auf sie, sondern diess Gute wäre* (existirte) *auch schlechthin. — Wenn also etwas nicht in Bezug auf ein andres thätig wirklich, indem es das Beste alles Seienden und drüber hinaus über* (höher als) *alles Seiende, wenn vielmehr alles andere in Bezug auf es* (thätig wirklich), *so ist klar, dass dieses das Gute wäre, durch welches auch allen andern die Theilnahme am Guten zu theil wird. Alle andern, soviel als ihrer so sich verhalten, hätten aber auf zwie-*

fache Weise das Gute, einmal durch die Aehnlichkeit mit demselben, zweitens dadurch, dass sie in Bezug auf dasselbe zur thätigen Wirklichkeit gebracht würden. Wenn also das Streben nach dem Besten und die thätige Wirklichkeit in Bezug auf dasselbe gut ist, so muss das Gute nicht nach einem andern blicken, noch nach einem andern begehren, als eine im Frieden (in der Ruhe) *seiende Quelle und als Prinzip der thätigen Wirklichkeiten nach Natur, welches alles andre dem Guten ähnlich* (ἀγαθοειδῆ) *macht, nicht durch thätige Wirklichkeit in Bezug auf jenes* (existirt), *denn jenes* (existirt vielmehr) *durch thätige Wirklichkeit in Bezug auf es; so muss das Gute nicht durch thätige Wirklichkeit und nicht durch Erkenntniss sein, sondern das Gute muss nur durch sich allein sein.* Das Sein des Guten ist nicht relativ, sondern absolut [8]). Plotin vergleicht dann das Gute mit dem Kreise, in welchem vom Mittelpunkte die Radien ausgehen, mit der Sonne, welche ihre Strahlen nach allen Richtungen aussendet [9]). *Alles andre ist in Beziehung auf das Gute: das Seelenlose in Beziehung auf die Seele, die Seele in Beziehung auf das Gute durch die Vernunft. Alles hat etwas von dem Guten durch das Einssein und dadurch, dass es ein Seiendes ist, und hat theil an den Begriffen, und dadurch am Guten* [10]). Im Leben und in der Vernunft besitzen wir das Gute [11]). Der Tod ist kein Uebel. *Wenn Leben und Seele nach dem Tode ist, so wäre der Tod etwas Gutes*, weil er die Seele vom Leibe befreit [12]). *Wie bei den Göttern das Gute aber kein Uebel, so auch bei der Seele, welche das Reine an ihr bewahrt. Bewahrte sie diess nicht, so wäre für sie nicht der Tod ein Uebel, sondern das Leben. Gäbe es aber auch Strafen in der Unterwelt, so wäre dort wiederum das Leben ein Uebel. — Man muss sagen: das Leben im Leibe sei ein Uebel an ihr* (ἢ παρ' αὐτῆς), *aber durch die Tugend werde die Seele im Guten* (gewinne sie Existenz in dem Guten); *nicht indem sie das Zusammengesetzte* (die Vereinigung von Leib und Seele) *bewahre* (σώζειν), *sondern indem sie sich selbst lostrenne* (von dem Leibe) [13]). *Indem Vernunft und Seele Begriffe* (εἴδη)

sind, mögen sie die Erkenntniss der Begriffe bereiten und das Verlangen nach ihnen haben. Wer aber möchte das Uebel als Begriff sich vorstellen, da es in dem Mangel alles Guten erscheint? Ob etwa, weil die Erkenntniss der Entgegengesetzten dieselbe ist und das Uebel das dem Guten entgegengesetzte ist, die Erkenntniss des Guten auch die des Uebels sein wird[14])*?* Es ist zu untersuchen, wie das Böse dem Guten entgegengesetzt ist. Das Gute wird bezeichnet als das *von welchem Alles abhängt und wonach alles Seiende begehrt, welches von Allem das Prinzip, dessen Alles bedarf, das selbst keines andern bedarf, sich selbst genug, keines andern begehrend, Maass und Grenze von Allem, aus sich Vernunft, Wesenheit, Seele, Leben und thätige Wirklichkeit in Beziehung auf die Vernunft hervorbringend. Und bis zu dieser* (der Vernunft) *ist Alles schön, denn sie selbst ist überschön und über das Beste hinaus, herrschend in dem Vernünftigen* (in der intellectuellen Welt), *indem jene Vernunft nicht ist nach Weise einer Vernunft, welche man wohl meinen könnte, nach dem was alles bei uns Vernunft genannt wird und worunter man die Fähigkeit Vordersätze auszuführen und zu schliessen versteht etc. Nicht eine solche Vernunft ist jene, sondern sie hat* (umfasst) *Alles und ist Alles, und sie ist bei sich und hat Alles nicht habend* (über Allem ist sie ein anderes gegen Alles und doch ist Alles nur durch sie und in ihr), *denn nicht ist anderes* (ausser ihr), *sie aber ist eine andere* (gegen Alles), *und nicht ist von denen in ihr jegliches getrennt* (ein Besonderes wie in der Seele), *denn jegliches ist das Ganze und durchaus All und wird nicht vermengt, sondern ist wiederum getrennt. Das an ihr Theilhabende ist nicht zugleich Alle* (die Vielheit), *sondern es nimmt theil an soviel als es vermag. Und es gibt eine erste thätige Wirklichkeit von jener* (der Vernunft) *und eine erste Wesenheit, indem jene in sich selbst bleibt. Es ist jedoch thätig wirklich in Beziehung auf jene, was gleichsam in Beziehung auf jene lebt. Die ausserhalb in Beziehung auf diese sich bewegende Seele, nach ihr hinblickend und das Innere derselben schauend, erblickt*

durch sie den Gott; und dieses ist das leidlose und selige Leben der Götter, und das Uebel ist dort nirgends, und wenn es dort wäre, so wäre es kein Uebel. Aber erste und zweite Gute gibt es, dritte in Beziehung auf den König von Allem, und jenes ist die Ursache alles Schönen, und Alles ist jenes (das Eigenthum von jenem). *Und es ist ein zweites* (Gutes) *in Bezug auf die Zweiten und ein drittes in Bezug auf die Dritten*[15]. *Das Uebel ist nicht unter den Seienden* (in der Vernunft) *und auch nicht in dem was über die Seienden hinaus* (in dem Eins, dem Guten). *Es bleibt also nur übrig, wenn es ist, dass es so unter den Seienden sei, gleichwie der Begriff* (εἶδος) *des Nicht-Seienden ist, und in Bezug auf etwas des mit dem Nicht-Seienden Gemischten, oder des an dem Nicht-Seienden irgendwie Theilhabenden. Das Nicht-Seiende aber ist nicht das schlechthin nicht Seiende, sondern nur ein Entgegengesetztes des Seienden. Nicht so ist Nicht-Seiendes, wie Bewegung oder Stillstand in Bezug auf das Seiende, sondern wie ein Bild des Seienden oder auch noch mehr Nicht-Seiendes.* (Das Uebel ist noch mehr ein Nicht-Seiendes, als dann der Fall wäre, wenn es ein Bild des Seienden — also auch dann nicht es selbst — wäre.) *Dieses aber ist alles Sinnliche und was in Bezug auf das Sinnliche Affection; oder etwas hinter diesem Liegendes, was den Affectionen gleichsam zukommt* (συμβεβηκός, als Accidens), *oder das Prinzip der Affectionen, oder irgend Eins von denen, die das Sinnliche als das was es ist, erfüllen. Denn wenn Jemand zur Erkenntniss desselben gelangte,* (so würde es sich ihm darstellen) *als gleichsam Maassloses gegen Maass, Unbegrenztes gegen Grenze, als gestaltlos gegen Gestaltgebendes, als immer Bedürftiges gegen sich selbst Genügendes, immer Unbestimmtes, nirgends Beruhendes, durchaus Leidendes* (παμπαθές, schlechthin passives), *Unersättliches, gänzlicher Mangel. Und alles dieses kommt ihm* (dem Bösen) *nicht etwa nur zu* (per accidens — als zufällige Eigenschaften), *sondern ist gleichsam sein Wesen, und welchen Theil des Bösen du auch betrachten magst, so ist es alles dieses* (so stellt es

sich dir mit allen jenen Eigenschaften dar), *und was immer theil hat an ihm und ihm ähnlich ist, das wird böse, ist aber nicht selbst das Böse. Was Böse, ist diess durch eine zugrundeliegende Substanz* (τίνι ὑποστάσει πάρεστι), *indem es nicht ein andres ist gegen diese, sondern diese. Denn wenn zu einem andern das Böse per accidens hinzukommt, so muss es selbst früher etwas sein, wenn es auch keine Wesenheit wäre. Denn wie gut theils das Gute selbst, theils das als Accidens den Dingen Zukommende; so ist auch böse theils das Böse selbst, theils das was einem andern jenem gemäss* (dem Bösen) *per accidens zukommt* [16]). *Es muss etwas an sich selbst maasslos und an sich selbst gestaltlos sein und alles andere was erwähnt wurde und was die Natur des Bösen charakterisirte* [17]). So gelangt Plotin zu einem *Urbösen* (πρῶτον κακόν) *und an sich selbst Bösen* (καθ' αὐτὸ κακόν). *Die Natur der Körper, wiefern sie an der Materie* (ὕλη) *theilhaben, ist böse, wenn auch nicht das Urböse* [18]). *Die Seele aber ist an sich selbst nicht böse, und auch nicht jede Seele ist böse* [19]). Die dem Leibe unterthänige Seele ist böse, und durch die Gemeinschaft mit dem Leibe kommt das Böse in die Seele. Daher sich die Seele absondern muss um rein, gut zu werden. Wie das Gute dem Lichte verglichen wurde, so die Materie der Finsterniss [20]). Es ist aber auch *die Finsterniss die Natur des Bösen, nicht nur in der Materie, sondern auch vor der Materie, oder das Böse besteht nicht nur in einer relativen Mangelhaftigkeit* (Privation), *sondern in der absoluten* (οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν). — *Was durchaus mangelhaft* (in privatione), *wie die Materie, das ist wirklich böse, indem es keinen Antheil am Guten hat. Denn auch nicht das Sein hat die Materie, sondern das Sein wird von ihr nur homonym gesagt, so dass in Wahrheit bei ihr Sein soviel heisst wie Nichtsein* [21]). *Es ist einzusehen, was gesagt wird* (von Platon), *das was böse werde nicht aufgehoben, sondern sei nothwendig, und es sei nicht bei den Göttern, sondern gehe bei der sterblichen Natur um und immer an diesem Ort* [22]). Das Böse fliehn heisst nicht von der

Erde scheiden, sondern auch auf der Erde gerecht und heilig werden[23]). Das Böse ist nothwendig, *weil es ein Gegentheil des Guten geben muss*[24]). *Es ist die Nothwendigkeit des Bösen auch so zu nehmen: Da das Gute nicht allein* (bleibt, sondern sich vervielfältigt), *so ist es* (das Böse) *nothwendig durch das Ausstichherausgehen* (des Guten), τῇ παρ' αὐτό (? dadurch, dass das Gute sich selbst sich entgegensetzt). *Oder man kann auch so sagen, durch das fortwährende Entgegenstellen und Entfernen sei das Letzte* (τῇ δὲ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, d. h. indem das Gute sich selbst zur Grundlage der vielen Dinge macht und sich dabei immer weiter von sich entfernt, geht es in ein Letztes aus), *nach welchem es kein Werden weiter gibt, und dieses sei das Böse; nothwendig aber sei das nach dem Ersten, also auch das Letzte. Dieses aber ist die Materie, da sie nichts mehr von jenem* (dem Guten) *hat*[25]). Plotin zeigt wie der Begriff, in die Materie eingehend, durch diese verändert wird, so dass er durch sie verschlechtert wird, also durch sie das Böse in ihn kommt. Das Böse im Menschen nennt er ein zweites (relatives) Böses, nicht das Böse selbst (αὐτόκακον), sowie auch die Tugend nicht das Urgute, sondern nur eine Nachahmung oder Theilnahme am Guten ist[26]). *Das vollkommene Uebel erblicken wir nicht, weil es unendlich* (ἄπειρον)[27]). Plotin vergleicht die Erkenntniss des Bösen daher mit dem Schauen der Finsterniss, welche wir sehen, wenn wir nicht sehen[28]). *Die Qualität* (τὸ ποιόν) *ist Accidens und in einem andern, die Materie aber ist nicht in einem andern, sondern das Zugrundeliegende, und das Accidens ist an ihr — die Materie ist also qualitätlos. Mit Recht also wird gesagt, dass die Materie qualitätlos sei und böse, denn nicht heisst sie böse darum, weil sie eine Qualität hat, sondern vielmehr weil sie keine Qualität hat, so dass sie nicht etwa böse, indem sie Begriff* (εἶδος) *ist, sondern als eine dem Begriff entgegenstehende Natur. Aber die allem Begriff entgegenstehende Natur ist Beraubung* (Privation). *Beraubung ist stets in einem andern und für sich selbst nicht Substanz, weshalb das Böse, wenn es in der Beraubung*

besteht, in dem Beraubtsein des Begriffs bestehen wird, weshalb es an sich selbst nicht sein wird [29]). So ist auch die Seele böse nur durch Beraubung, das Böse *ist Abwesenheit des Guten* [30]). *Die Tugend ist nicht selbst das Schöne, oder selbst das Gute, so ist auch die Bosheit* (Schlechtigkeit) *nicht das Schändliche selbst und nicht das Böse selbst* [31]). *Wie nun dem von der Tugend Aufwärtssteigenden das Schöne und das Gute* (erscheint), *so dem unter die Bosheit Hinuntersteigenden das Böse selbst* [32]), daher denn die Seele unter ihre eigne Bosheit sinkend in die vollendete Bosheit gelangen kann. Diess ist der Tod der Seele, das Versinken in den Leib, Untertauchen in die Materie, und so liegt sie danieder, bis sie aus dem Schmutz den Blick wieder emporhebt [33]). Die Seele schliesst die Materie von sich aus. Die Materie *wird erleuchtet, indem sie sich unterwirft* (der Seele), *und wodurch sie erleuchtet wird, kann sie nicht begreifen* [34]). Das Licht der Seele wird aber durch die Materie verdunkelt und geschwächt, und diese kann so zur Ursache der Schwäche und Hinfälligkeit der Seele werden [35]).

1) Cf. *A*, II, 1–2. Cf. ς, IX, 3. *B*, IX, 15. (p. 389, 10): *Die zum Ziel gelangende und in der Seele durch Einsicht erzeugte Tugend zeigt Gott. Aber ohne wahre Tugend genannt ist Gott ein* (blosser) *Name.*

2) *A*, II, 3. (p. 27, 2.) φρόνησις — Besonnenheit. Plotin definirt die φρόνησις (*A*, VI, 6. p. 108, 14.) *als Vernunfterkenntniss in Verlassung des Niedrigen, welche zu dem Höhern die Seele emporführt.* Sie ist also nach der Ansicht des Plotin (s. d. vorherg. §.), dass jede Vernunfterkenntniss eine Selbsterkenntniss der Seele: das Zu-sich-selbst-kommen, die Besinnung der Seele auf sich selbst, also Besonnenheit im höhern Sinne des Worts.

3) *A*, II, 5. (p. 29, 15.) — In die Trennung der Seele vom Leibe, in die Gottähnlichkeit setzt Plotin dann auch die Glückseligkeit. In dem Buche *über die Glückseligkeit A*, IV. weist er zunächst die falschen Meinungen über die Glückseligkeit des Lebens zurück, um zu zeigen, dass der Mensch nur durch die Erhebung in die Vernunft zur wahren Glückseligkeit gelange. Ib. 16. (p. 78, 1): *Nicht in dem Gemischten* (in der Vereinigung von Leib und Seele) *ist das glückselige Leben* (sondern in der vom Leibe abgetrennten Seele). *Mit Recht sagt Platon, dass das Gute von Oben her zu nehmen sei und dass nach jenem blicken müsse, wer weise und glückselig sein will, und jenem ähnlich sein und nach jenem leben müsse. Und diess allein muss man als den Zweck betrachten.* Alles übrige ist dagegen nichtig. *A*, V. untersucht Plotin: *Ob die Glückseligkeit durch die Zeit vermehrt werde?* Hier sagt er cp. 7.

(p. 97, 18): *Die mehre Zeit über die Gegenwart hinaus ist das Nichtsein. Das Mehr der Zeit will Zerstreuung Eines in der Gegenwart Seienden. Daher wird die Zeit mit Recht ein Bild der Ewigkeit genannt, indem sie das in dieser Bleibende in ihrer eignen Zerstreuung verbergen will. — Wenn nun die Glückseligkeit auf ein gutes Leben sich bezieht, so ist klar, dass sie in das Leben des Seienden zu setzen ist (denn diess ist das beste Leben), also nicht nach der Zeit zu rechnen ist, sondern nach der Ewigkeit. In dieser gibt es aber kein Mehr und Weniger, sie hat keine Länge, ist nicht zeitlich.* — Als die Mitte unter den Seienden einnehmend auf der Grenze zwischen der Gedankenwelt und der sinnlichen Welt, muss die Seele mit ihrer Stellung zufrieden sein. Cf. *A*, VIII, 7. Sie ist die Beherrscherin des Sinnlichen, nicht diesem unterthan, und so geniesst sie ein vollkommen glückseliges Leben. Cf. *A*, VIII, 2. Sie ist frei von jedem Uebel, in sich selbst unerschütterlich und leidlos. Cf. *B*, IX, 7. Alles diess gilt natürlich nur von der gereinigten Seele. — Zwischen Vernunft und Sinnlichem gestellt ist sie zweilebig und wendet sich bald dem Sinnlichen zu und nimmt theil an demselben, bald der Vernunft, aus welcher sie entsprungen. Cf. *A*, IX, 4. ib. VIII, 2. 3. 8. *E*, I, 10. Zuweilen heisst es auch, dass die Seele nur zum Theil zum Sinnlichen herabsteige (cf. *E*, IV, 16.), zum Theil sich zum Ewigen erhebe (cf. *A*, VIII, 2. 8. *E*, I, 10.). — Auch eine dreifache Richtung wird der Seele zugeschrieben. *A*, VIII, 3. (p. 878, 17): *Schauend auf das was vor ihr erkennt sie, auf sich selbst erhält sie sich, auf das was nach ihr ordnet sie diess, richtet es ein und beherrscht es.* — Um die Vernunft, sagt Plotin, ist die Ewigkeit, um die Seele die Zeit. Cf. *A*, IV, 15. Nicht in der Zeit ist die Seele, nur einige ihrer Zustände und ihre Werke sind in der Zeit. Cf. *T*, VII, 6. *A*, IV, 15. Zur Reinheit, zur Glückseligkeit, zur Ewigkeit gelangen ist daher dasselbe. Cf. §. 146, Anm. 20.

4) *A*, II, 6. (p. 31, 6.) Der erste Gott ist das in seiner Unmittelbarkeit ruhende Eins: die durch das Schauen zu Gott zurückgekehrte Seele ist der vermittelte Gott, der sich nun selbst schaut als das was er ist.

5) Ib. Und so ist sie eben göttlich. Durch die Reinigung und das aus dieser hervorgehende Schauen (s. d. folg. §.) kehrt die Seele zu ihrer Wahrheit, zur Vernunft und durch diese zu Gott zurück.

6) Ib. (p. 31, 14.) Weisheit und Tugend fallen dem Plotin zusammen, indem das Auftauchen aus dem Leibe zur Tugend wie zur wahren Wissenschaft führt. Cf. oben Anm. 1. und den vorbergeh. §

7) *A*, II, 6. (p. 32, 7.) Cf. *A*, VI, 6.

8) *A*, VII, 1. (p. 120, 12.)

9) *A*, VII, 1.

10) *A*, VII, 2. (p. 122, 1.)

11) *A*, VII, 2.

12) *A*, VII, 3. (p. 122, 15.)

13) *A*, VII, 3. (p. 123, 2.)

14) *A*, VIII, 1. (p. 136, 15.) Dass die Vernunft nicht subjectiv, sondern objectiv zu nehmen sei, sagt Plotin öfter, s. §. 146. Sie ist kein Vermögen, so dass sie aus der Unvernunft zur Vernunft käme. Cf. *E*, IX, 5.

15) *A*, VIII, 2. (p. 137, 10.) In Beziehung auf das Schauen des Gottes durch die Vernunft sagt Plotin *A*, IV, 4. (p. 742, 16): *Dort also sieht die Seele das Gute durch Vernunft, denn nicht wird jenes bedeckt, so dass es nicht zur Seele hindurch könnte, da die Vernunft nicht als ein Körper dazwischen liegt und hinderlich ist.* Ueber das Schöne in der Vernunft spricht Plotin ausführlicher *A*, VI. Das Schöne tritt uns entgegen im Sichtbaren, im Hörbaren und im Gedanken. Die Schönheit besteht nicht in einem gewissen Verhältnisse. 2. (p. 102, 2): *Die Schönheit des Leibes besteht in einer Gemeinschaft mit einem von dem Göttlichen kommenden Gedanken* (λόγος). 3. *Es erkennt die Schönheit aber das ihr gemäss bestimmte Vermögen* (ἡ ἐπ' αὐτο, sc. τὸ καλόν, δύναμις τεταγμένη), *welches mächtiger ist zur Beurtheilung des die Seele Betreffenden, als jedes andere, wenn auch die übrige Seele zugleich mit urtheilt.* Ueber die höhere Schönheit des Uebersinnlichen können wir nicht sprechen, wenn wir es nicht selbst besitzen. Wir müssen also zuerst zur Apathie gegen die Leiblichkeit zu gelangen suchen. 6. (p. 109, 3): *Mit Recht wird gesagt, das Gute und Schöne in Bezug auf die Seele bestehe darin, Gott ähnlich zu werden. — Das Seiende ist die Schönheit. — Die Vernunft* (ὁ νοῦς, welcher τὸ ὄν) *ist das Schöne. Die Seele aber ist schön durch die Vernunft, das Uebrige aber ist schön durch die gestaltende Seele. Auch die Körper, welche schön genannt werden, macht die Seele schön, denn diese ist göttlich und gleichsam ein Theil des Schönen; wenn sie die Körper fasst und bewältigt, soweit es möglich Macht über sie zu gewinnen, so macht sie sie schön.* Aus dem Körper durch die sinnlichen Affectionen vertrieben, erhebt sie sich zur reinen Schönheit der Vernunft und geniesst hier unaussprechlicher Glückseligkeit. 8. (p. 113, 1): *Unser Vaterland ist dort, woher wir gekommen sind, und dort ist auch unser Vater* (die Vernunft, der Geist, von dem wir ausgegangen sind). 9. (p. 115, 2): *Nimmer sähe das Auge die Sonne, wenn es nicht sonnenartig wäre, und die Seele sähe das Schöne nicht, wenn sie nicht schön wäre. Es werde Jeder gottartig und Jeder schön, der Gott und das Schöne schauen will. Denn hinaufsteigend wird er zuerst zu der Vernunft gelangen und dort wird er wissen, dass schön die Begriffe* (εἴδη) *und wird sagen, dieses das Schöne seien die Ideen. Denn Alles ist schön durch diese, die Gezeugten der Vernunft und die Wesenheit. Das aber über dieses Hinausgehende nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne vor sich ausgebreitet hat — das Urschöne* (τὸ πρῶτον καλόν). *Unterscheidend die intellectuellen Dinge, wirst du sagen, das Intellectuelle sei das Schöne, der Ort der Ideen; das Gute aber das darüber Hinausgehende, Quelle und Anfang* (Prinzip) *des Schönen, oder du wirst dasselbe als das Gute und Urschöne bezeichnen, ausser dem dortigen Schönen* (d. h. es unterscheidend von dem Schönen, dem Ort der Ideen). — Aus dem Angeführten wird klar, wie nach Plotin das Gute zwar als das Urschöne, aber eben darum, weil es das Prinzip der Vernunft, des Schönen ist, nicht als das Schöne selbst zu bezeichnen ist. Cf. ς, VII, 42. Es ist ferner wohl zu unterscheiden im Sinne des Plotin zwischen dem Absolut- und Relativ-Guten. In dem Obigen hat Plotin das Relativ-Gute mit dem Schönen identificirt. Auf den Unterschied zwischen dem Relativ- und Absolut-Guten weist Plotin ς, IX, 6. (wo er das Eins als nicht ἀγαθόν, sondern ὑπεράγαθον bezeichnet, also von ihm ganz eben so wie oben von dem Schönen spricht) hin, und wenn er ς, VIII, 14 ss. zeigt, dass das Absolut-Gute nicht κατὰ τύχην gut sei, so zeigt er eben dessen Un-

terschied von dem Relativ-Guten auf, — was H. Ritter (Gesch. der Philos. Bd. IV. S. 613, Anm. 4.) als *eine charakteristische Seltsamkeit für die leeren Spitzfündigkeiten, von welchen Plotin nicht frei ist*, anführt. — Von dem Relativ-Guten spricht Plotin auch wenn er von einem ersten, zweiten und dritten Guten im Obigen spricht, nämlich von dem Guten in Beziehung auf Seele, Vernunft, Eins. — Besonders zu berücksichtigen sind die oben angeführten Worte: *Jegliches ist* (in der Vernunft) *das Ganze und durchaus All und wird nicht vermengt, sondern ist wiederum getrennt*, d. h. die Vernunftgegenstände sind individuell bestimmt, aber als solche, von denen jedes die ganze Totalität der Vernunft enthält. S. d. folg. §.

16) *A*, VIII, 3. (p. 139, 2.)

17) *A*, VIII, 3. (p. 140, 8.)

18) *A*, VIII, 3. 4. (p. 140, 16.) Es ist also die Materie jene oben angeführte Substanz, welche dem Uebel, dem Bösen, zu Grunde liegt.

19) *A*, VIII, 4. (p. 141, 3.)

20) Cf. *A*, VIII, 4.

21) *A*, VIII, 5. (p. 142, 12.) Das Böse wird durch die Erkenntniss nicht schlechthin negirt, sondern als nothwendig aufgezeigt.

22) *A*, VIII, 6. (p. 144, 6.)

23) Cf. *A*, VIII, 6.

24) *A*, VIII, 6. (p. 145, 4.)

25) *A*, VIII, 7. (p. 148, 2.)

26) Cf. *A*, VIII, 8.

27) *A*, VIII, 9. (p. 150, 16.) Das Böse wird wiederholt von Plotin als ἄπειρον, das Gute als πέρας bezeichnet. Cf. *B*, IV, 15. So sagt Plotin (ib. 14): *Das Geordnete ist ein andres gegen das Ordnende. Es ordnet aber τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος. Nothwendig ist aber das Geordnete und Begrenzte das Unendliche. Es wird aber die Materie geordnet — also ist nothwendig die Materie das Unendliche, nicht jedoch per accidens etc.* Zur nähern Verständigung über den Begriff des ἄπειρον bei Plotin dienen folgende Stellen. *E*, V, 10. 11. (p. 979, 7): *Er* (der Gott) *ist nicht begrenzt, denn wovon könnte er begrenzt sein? aber auch nicht unendlich wie Grösse; denn wie sollte das Unendliche zu ihm kommen? — das Unendliche aber hat die Möglichkeit* (δύναμις); *denn nicht auf andere Art* (als der Möglichkeit nach) *wird er* (der Gott) *einen Mangel haben* (nämlich den der Bestimmtheit), *da auch das nicht Mangelhabende durch ihn ist. Und das Unendliche besteht darin, dass nicht mehr als Eins ist und dass er nicht hat, an was das ihm Zugehörige angrenzt. Vermöge des Einsein wird er nicht gemessen noch kommt er in die Zahl, also weder gegen ein anderes noch gegen sich selbst wird er begrenzt, weil er auf diese Art Zwei wäre* (das Sich-selbst-begrenzende ist Begrenzendes und Begrenztes). — ς, IX, 6. (p. 1398, 7): *Er* (der Gott) *muss unendlich* (ἄπειρον) *genannt werden, nicht in Bezug auf Unermesslichkeit der Grösse oder der Zahl, sondern in Bezug auf die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit* (δύναμις). Cf. *Γ*, VII, 4. In allen diesen Stellen wird die Unendlichkeit auf die innere Möglichkeit bezogen, welche sich in dem Werden von Allem aus dem Einen sich manifestirt. Das Eins als δύναμις πάντων (s. *E*, I, 7.

p. 909, 1.) ist unendlich, in demselben Sinne aber leitet sich aus ihm auch die Materie, die nur δύναμις ist (cf. *B*, V, 5.), ab. Dass aber die δύναμις des Eins nichts anderes als die Unendlichkeit sei, sieht man deutlich aus *B*, IV, 11. (p. 302, 14): *Nicht also als Accidens kommt das Unendliche der Materie zu, sie selbst ist das Unendliche, da ja auch in den Gegenständen vernünftiger Erkenntniss (ἐν τοῖς νοητοῖς) die Materie das Unendliche. Diess ist aus der Unendlichkeit oder Möglichkeit oder dem Immersein des Einen gezeugt, indem die Unendlichkeit nicht in jenem* (dem Eins) *ist, sondern dieses selbst die Unendlichkeit hervorbringt. Wie also verhält sich dort und hier das Unendliche? etwa doppelt? Welch ein Unterschied findet statt? Wie von Urbild und Nachbild. Ist diess* (das Unendliche hier) *weniger unendlich? Vielmehr mehr unendlich. Denn je mehr ein Abbild entfernt ist von dem wahren Sein, desto mehr ist es unendlich, denn die Unendlichkeit ist mehr in dem minder Bestimmten, denn das was weniger in dem Guten* (weiter von ihm absteht) *ist mehr in dem Bösen. Das dort also, als mehr ein Seiendes, ist ein gleichsam unendliches Abbild; das hier dagegen, weniger Seiendes, je mehr es das Sein und die Wahrheit flieht und in die Natur des Abbildes übergeht, ist wahrer unendlich.* Diese Stelle widerlegt auf das Bestimmteste was H. Ritter, welcher das ἄπειρον δυνάμει missversteht, dem Plotin (Gesch. der Philos. Bd. IV. S. 617.) nachsagt: *Diess ist einer der bedeutenden Züge, durch welchen Plotin nicht allein vom Platon, sondern fast vom ganzen griech. Alterthum, seitdem dasselbe zu einem klaren Bewusstsein seiner Bestrebungen gekommen war, sich absondert, dass er von dem Begriffe des Unendlichen, vor dem sogar Philon sich scheute, vielmehr das Beste aussagt und nicht zugeben will, dass Gott in sich selbst seine Grenze, sein Maass und seine Bestimmung habe, denn dadurch würde er nur der Zweiheit anheimfallen.* Hierzu citirt H. Ritter die angegebene Stelle *E*, V, 11., wo aber eben so bestimmt wie in den andern angeführten Stellen ausdrücklich das ἄπειρον auf die δύναμις bezogen wird. Wenn H. Ritter (l. c. p. 635, Anm. 2.) Stellen anführt, in denen die Materie als nicht δύναμις (s. Anm. 35.) bezeichnet wird, so unterstützt dieses seine falsche Ansicht keineswegs denn allerdings ist die Materie (abstract betrachtet), nicht δύναμις, wohl aber ist sie δυνάμει (wie schon bemerkt wurde), d. h. sie existirt durch die innere Möglichkeit des Eins. Cf. Anm. 35. Die Selbstbestimmung Gottes wird an vielen Stellen ausgesprochen, z. B. *ς*, VIII, 16. (p. 1375, 13): *Wie er will, so ist er;* und ib. 17. (p. 1376, 16): *Er selbst ist durch sich selbst was er ist für sich selbst und in sich selbst.* Ja das Eins wird als Quelle aller Freiheit bezeichnet. S. den folg. §. — Gott ist nicht das Begrenzte, sondern die Grenze.

28) *A*, VIII, 9.

29) *A*, VIII, 10. 11. (p. 152, 6.)

30) *A*, VIII, 11. (p. 153, 7.)

31) *A*, VIII, 13. (p. 154, 6.)

32) *A*, VIII, 13. (p. 154, 10.)

33) *A*, VIII, 13.

34) *A*, VIII, 14. (p. 157, 3.)

35) *A*, VIII, 14. Zu dem was Plotin in dem Obigen über die Materie sagt, vergl. *Γ*, VI, 7. 565, 12): *Wir müssen auf die*

zugrundeliegende Materie zurückkommen und auf das wovon gesagt wird, dass es durch die Materie bedingt sei, woraus das Nichtsein derselben und die Apathie (Unafficirbarkeit) *der Materie erkannt werden wird. Sie ist also unkörperlich* (d. h. kein Körper), *da ja der Körper ein späteres und zusammengesetztes und sie selbst mit einem andern den Körper macht. Sie ist nämlich zu dem Unkörperlichen zu rechnen, weil jedes von den beiden, sowohl das Seiende wie die Materie, ein anderes ist als die Körper. Sie ist weder Seele, noch Vernunft, noch Leben, noch Begriff* (εἶδος), *noch Gedanke* (λόγος), *noch Grenze* (πέρας); *denn sie ist Unendlichkeit (Maasslosigkeit) und nicht Möglichkeit* (δύναμις). *Denn was wirkt sie? Sondern über alle diese hinausschweifend, mag sie auch nicht die Bezeichnung des Seienden mit Recht empfangen, sondern mag richtig Nicht-Seiendes genannt werden; und diess nicht wie Bewegung ein Nicht-Seiendes, oder Ruhe ein Nicht-Seiendes* (nicht als ein Abstractum), *sondern in Wahrheit Nicht-Seiendes, ein Nachbild und Scheinbild des Quantum's* (ὄγκος, Masse, das den Körper als Bestandtheil Constituirende, insofern er nicht als Materielles genommen wird, sondern als Manifestation der Seele, wie denn p. 102, 11. ὃ ἔξω ὕλης ὄγκος von den Bestandtheilen der Körper des Gebäudes, wie es in der Seele des Baukünstlers existirt, gesagt wird) *und Begehren nach Substanz, in keinem Orte bestehend* (ἐσταμένος οὐκ ἐν σώμασι) *und an sich selbst unsichtbar und flichend das was sehen will, werdend* (zum Dasein kommend) *wenn man nicht sieht, dem Aufmerkenden aber nicht sichtbar, immer als das Gegentheil von sich selbst erscheinend: klein und gross, weniger und mehr, bedürftig sowohl als überschwänglich, ein Abbild, was weder bleiben* (beharren) *noch fliehen* (verschwinden) *kann. Auch nicht als ein dieses besteht sie* (ἰσχύει), *weil sie keine Macht* (ἰσχύς) *von der Vernunft empfangen, sondern in dem Mangel alles Seins gezeugt ist. Daher ist sie durchaus Unwahres, wie es auch genannt werden mag — —, daher alles was in ihr zu werden scheint, nichtig ist, schlechthin ein Abbild des Abbildes, wie in einem Spiegel das Bestehende anderswo ist und anderswo das Erscheinende. Sie ist ein Erfülltes, wie es scheint, und hat nichts und scheint Alles zu haben* (zu enthalten). — Die Materie ist dem Plotin nach allem diesen 1) Gegensatz gegen das Gute und mithin Urquell alles Bösen, alles Uebels; 2) Nicht-Seiendes, Prinzip der Negation, daher schon in der Vernunft, als wo zuerst die Negation (die Zweiheit, der Gegensatz, s. den folg. §. Anm. 22.) eintritt, Materie ist, — daher die Materie ausdrücklich oben als unkörperlich bezeichnet wurde: endlich 3) das Ende des aus sich selbst herausgehenden Guten, daher letzter Begriff (cf. *E*, VIII, 7.). — Wenn Plotin die Welt zunächst aus der Seele hervorgehen lässt (s. oben), so erklärt er die Materialität der Dinge und das Behaftetsein der Seele mit dem Leibe eben daraus, dass in dieser letzten Manifestation die Grenze, das Ende erreicht wird, also nach seinem Bilde die ausstrahlende Seele sich erschöpfte und so zur Finsterniss, der Materie überging. Cf. *Δ*, III, 9. Hiermit stimmt ganz wohl die Unkörperlichkeit der Materie, denn die Dinge sind nicht bloss materiell, nicht blosse Finsterniss, sondern Ineinsbildung von Sein und Nichtsein, Licht und Finsterniss, und selbst in dem scheinbar Todten (dem Steine) schlummert das Leben. Cf. *ς*, VII, 11. Ist die Materie Prinzip des Bösen, so waltet das Böse in der bewusstlosen Natur vor; da jedoch in Allem das Licht des Lebens, Seele schlummert, so ist auch Alles in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen gut. Cf. *B*, IX, 4. *Γ*, II, 3. 4. 11. 17. 18. Da die Materie

aus dem Eins, dem Guten, als dessen Ende und Negation sich darstellt, so ist auch das worin das Eins in seiner letzten Entäusserung auftritt, der Körper, ewig: die Welt muss ewig einen Körper haben. Cf. *B*, I, 1. *Γ*, II, 1. *Δ*, VIII, 3. 6. — Da ferner die Materie das Nichtsein und da sie der Urquell alles Uebels, so ist dieses ein schlechthin Nichtiges. Cf. *Γ*, II, 15. Diesen Schein der Nichtigkeit hat das Sinnliche und als solches ist es daher Scheinbild und unwahr (cf. *B*, VI, 1.), während es doch andrerseits seiner Wahrheit nach ganz aus dem Einen geflossen, so dass dieses sich in die Dinge entäussert und somit *Alles hier* (im Sinnlichen) *ist, was dort* (im Ewigen). Cf. *E*, IX, 13. Für die Seele ist der Ursprung des Bösen die Besonderung gegen Gott, das Streben nach einer Selbständigkeit ausser Gott, dem Guten, dem Eins (cf. *E*, I, 1.), ganz so wie Plotin auch die Vernunft durch den Gegensatz des Einen gegen sich selbst zu Schaden kommen lässt. S. den folg. §. Anm. 22. Es ist die Sünde mithin eine unverständige Frechheit der Seele, und je tiefer ein Geschöpf zur bewusstlosen Leiblichkeit herabsinkt, desto grösser ist diese Frechheit, dieser Unverstand. Cf. *E*, II, 2.

§. 148. *Fortsetzung.*

In dem Buche von dem Schauen (θεωρία) [1]) stellt Plotin zunächst als ein Paradoxon den Satz auf: *Alles begehre nach dem Schauen und nach diesem Ziele blicken nicht nur die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen lebenden Wesen, und die Natur der Pflanzen und die sie erzeugende Erde und Alles erlange das Schauen, soweit es dessen fähig sei, wie es sich seiner Natur nach verhalte; andres schaue auf andre Weise: einiges wahrhaft, andres die Nachahmung und das Bild von diesem* [2]). Von der sinnlichen Natur anfangend zeigt er nun, dass Alles schaue und wie seiner Fähigkeit nach. Die Natur ist nicht auf mechanische Weise thätig; sie ist *Gedanke* (λόγος), *welcher einen andern Gedanken wirkt als Erzeugniss von jenem, welcher zwar dem Zugrundeliegenden* (dem Stoff, der Materie) *mittheilt, aber derselbe bleibt. Der Gedanke also, welcher als sichtbare Gestalt* (das Sinnliche), *ist der letzte und todte und kann einen andern nicht wirken.* (Das Sinnliche ist das letzte bestimmte Dasein des Geistes, in welchem das Leben desselben ausgeht und welches daher weiterer Thätigkeit nicht fähig ist.) *Der Leben habende Gedanke aber, welcher des die Gestalt wirkenden Bruder ist, besitzt eben jenes Vermögen und wirkt in dem Erzeugten* [3]). *Der schaffende* (Gedanke) *kann nur so des*

Schauens theilhaft werden, dass er bleibend schafft und bei sich selbst bleibend auch als Gedanke ist; so ist er selbst Schauen [4]). Das Wirken der Natur wird dialektisch auf Schauen zurückgeführt. *Das Wirken ist Schauen, denn es ist Vollendung des Schauens, indem das Schauen bleibt und nicht etwas andres thut, sondern dadurch wirkt, dass es schaut. Und wenn Jemand die Natur fragte, weswegen sie schaffe, so möchte sie ihm wohl antworten: Du solltest nicht fragen, sondern selbst schweigend lernen, wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege. Was lernen? Dass das Gezeugte mein Schauspiel ist, — und dass mir, die ich aus solchem Schauen gezeugt bin, zukommt eine schauliebende Natur zu haben. Und mein Schauendes wirkt ein Schauniss* (θεώρημα), *wie die Geometer schauend zeichnen, aber mir entstehen, nicht als einer zeichnenden, sondern als einer schauenden die Linien* (Umrisse) *der Körper, gleichsam herausfallend. Und ich habe dasselbe πάθος wie meine Mutter und meine Erzeuger. Denn auch diese sind aus dem Schauen* (ein Gedanke bringt durch das schweigende Schauen in sich den andern hervor), *und dieses ist meine Zeugung, indem jene nichts thun, sondern indem sie grössere Begriffe sind und sich schauen, werde ich gezeugt* [5]). Bestimmt nennt Plotin darauf die *Natur eine Seele, welche von einer früheren kräftiger lebenden Seele gezeugt*, sich schauend in sich selbst versenke [6]). Doch ihr Schauen ist ein dunkleres als das, welches einem höheren Begriff zukommt, indem sie selbst ja *Bild eines andern Schauens ist* [7]). Das Schauen der Natur verhält sich zur Erkenntniss wie Schlaf zum Wachen. *Daher ist auch das von der Natur Gezeugte durchaus schwach, weil ein geschwächtes Schauen auch ein schwaches Schauniss wirkt* [8]). Hiermit hängt nun zusammen, dass Plotin *die Handlung* (πρᾶξις) *einen Schatten des Schauens und des Begriffs* nennt [9]). Ueberall, sagt er, *werden wir finden, dass das Machen und die Handlung entweder eine Schwäche des Schauens, oder eine Folge desselben ist* [10]). Plotin geht nun von der Natur zu der höher stehenden Seele über und sagt: *Das Schauen dieser und ihre Lern-*

begier und ihre Forschungslust und die Geburtschmerzen durch das was sie erkennt (das Erkennen selbst ist ein Erzeugen) *und ihre Fülle machen sie ganz zu einem Schauniss, welches ein anderes Schauniss wirkt*[11]). So ist die Seele denn Erzeugerin alles Lebens, welches von ihr ausgeht; das Erzeugte ist wiederum schwächer als das im Schauen bei sich selbst bleibende Zeugende, mit welchem es gleichwohl von gleicher Natur ist[12]). *Die Handlung ist um des Schauens und des Schauniss willen, so dass auch für die Handelnden das Schauen Ziel,* welches sie gleichsam auf einem Umwege zu erlangen suchen, weil ja doch der Wunsch des Schauens sie zur That bestimmt. *So kehrt die Handlung zurück in Schauen,* wird ein innerlicher Besitz der Seele[13]). *Schauen führt näher zu dem Einen; denn das Erkennende, insofern es erkennt, geht in Eins mit dem Erkannten*[14]). Plotin beschreibt das Verfahren der Erkenntniss. Die Seele setzt sich sich selber gegenüber und schaut sich als ein andres, bleibt aber dabei nicht stehen (wie die Natur), sondern vermöge des ihr als einem höhern Begriff inwohnenden Sehnens die Erkenntniss des Geschauten in höherem Maasse zu besitzen, schaut sie den Gegenstand wiederum und zwar nun als Theil ihrer selbst und kommt so aus der Vielheit zu dem in ihr selbst daseienden Einen[15]). Plotin gibt ein Résumé der bisherigen Untersuchung. Es ist gezeigt worden wie alles Existirende ein Erzeugniss des Schauens und wie das Schauen der Zweck alles Wirkens ist. Da das Erste aus dem Schauen ist, so muss auch alles Uebrige nach dem Schauen streben *(da Aller Ziel der Anfang)* und aus diesem Streben wird alle Thätigkeit in der Natur abgeleitet[16]). *Die Fehler* (Gebrechen), *sowohl die in dem Gezeugten als die in dem Gehandelten, sind Irrthum* (Wahnsinn) *der Schauenden aus dem Geschauten*[17]). Das Schauen steigt nach dem Vorhergehenden aufwärts von der Natur zur Seele, von dieser zur Vernunft (*νοῦς*). In der eifrigen Seele kommt, wie gesagt wurde, Erkennendes und Erkanntes zur Einheit und so erhebt sich die Seele zur Vernunft; *aber in der besten Seele sind zwei Eins durch Aneignung*

(οἰκείωσις), *in der Vernunft sind sie es durch die Wesenheit und dadurch, dass Sein und Denken* (νοεῖν) *dasselbe sind* [18]). Auf den übrigen Stufen des Daseins des Geistes gibt es nur Gegenstände des Schauens, hier (in der Vernunft) ist lebendiges Schauen. *Denn was in einem andern Lebendigen ist, das ist nicht selbst Lebendiges* [19]). *Wenn also ein Schauniss und ein Vernunftgedanke* (νόημα) *leben soll, so muss es Leben sein, nicht pflanzliches, nicht sinnliches, nicht seelisches Leben, welche verschieden* [20]). Zwar ist jedes Leben Gedanke, aber das eine dunkler als das andre. *Aber das Leben, welches klarer ist* (als jedes andre) *und das erste, ist Erste Vernunft* (Urvernunft), *Eins. Gedanke* (νόησις, Begriff) *also ist das erste Leben, und das zweite Leben zweiter Gedanke, und das letzte Leben letzter Gedanke* [21]). — *Wie ist das Eins wieder das Viele?* (Im Vorhergehenden hatte er gezeigt wie durch das Schauen das Viele zum Eins werde.) *Etwa weil nicht Eins schaut? da auch wenn das Eins schaut es nicht als Eins schaut. Sonst würde die Vernunft nicht entstehen; sondern diese, als Eins anfangend, beharrt nicht als Eins, sondern wird sich selbst unbemerkt ein Vieles, gleichsam unter ihrer eignen Last erliegend* [22]). Wie sich die Vielheit in der Vernunft zur Einheit zuspitzt, so spaltet sich die Einheit in der Vernunft zur Zweiheit, dem Ursprung der Vielheit. Ueber die Vernunft erklärt er sich genauer, *dass sie nicht irgend eines Einzelnen Vernunft, sondern auch ganz: ganz seiend und des Ganzen. Sie muss also, da sie Alles ist und Allem, auch den Theil ihrer als Ganzes haben und als Alles* [23]). *Daher ist sie auch unendlich, und wenn etwas von ihr, so findet keine Verringerung statt, weder bei dem was von ihr, weil es selbst auch Alles, noch bei ihr, aus welcher, weil sie keine Zusammensetzung aus Theilen war* [24]). Die Vernunft ist dem Plotin die Mutter alles Erzeugten, indem sie sich entwickelt, *begehrend Alles* (πάντα) *zu haben, da es ihr besser gewesen wäre diess nicht zu wollen* [25]). *Weil die Vernunft eine solche ist* (wie in allem Vorhergehenden gesagt worden), *ist sie nicht das Erste, sondern das was über sie hinaus, das ist das Erste* [26]). In der Vernunft gestaltet sich das Eins

zur Zweiheit, der Vernunft und des Vernünftigen (wodurch sie unter sich selbst sinkt zu Seele und Natur), daher muss das Erste über der Vernunft sein, das aus welchem die Vernunft und das Vernünftige. Was und wie dieses Erste sei, darüber spricht er sich nun sehr vorsichtig aus, wohl wissend, dass er mit Allem was er vorbringen kann paradox erscheinen müsse. Es kann nicht ein Denkendes sein, denn so wäre es Vernunft; als ein nicht Denkendes könnte es seiner nicht bewusst sein. *Wie kann aber ein solches der Verehrung werth geachtet werden?* Wenn man aber sagt, es sei das Gute und das Einfachste, so ist damit nichts Klares gesagt[27]). Nach einer dialektischen Untersuchung dessen was das Prinzip (welches Alles und doch vor Allem), kommt er darauf hinaus, dass wenn man das Eins der Pflanze, des Thiers, der Seele denke, man jedesmal das Mächtige und Geehrte habe; *wenn man aber das Eins alles wahrhaft Seienden, Anfang, Quelle und Möglichkeit* (δύναμις) *nähme, würden wir dann ungläubig sein und das Nichts argwöhnen? Oder ist es zwar nichts von dem, dessen Prinzip es ist, aber doch ein solches, welches, obschon nichts von ihm ausgesagt* (prädicirt — κατηγορεῖσθαι) *werden kann, weder Sein, noch Wesenheit, noch Leben, doch über alle diese ist. Wenn du aber aufhebend das Sein es erfassest, so wird es dich Wunder nehmen, und nach ihm zielend und es treffend, erfasse es in ihm ruhend, einzig es erschauend durch jenen Geistesblick* (nach Creuzers Uebers. συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς), *zugleich seine Grösse ersehend durch das was nach ihm und durch es ist*[28]). *Oder auch so: da die Vernunft ein Sehen, und ein sehendes Sehen, so wird sie eine zur thätigen Wirklichkeit kommende Möglichkeit sein. Also wird ihr zukommen einerseits Stoff, andererseits Begriff* (εἶδος), *wie solches auch bei dem Sehen nach thätiger Wirklichkeit der Fall ist. Materie ist im Vernünftigen, da ja auch das Sehen, welches nach thätiger Wirklichkeit, sich als ein doppeltes verhält. Vor dem Sehen war es Eins; das also was Eins ist zwei geworden, und das was zwei Eins. Dem Sehen wird nun die Erfüllung durch das*

Sinnlichwahrnehmbare und gleichsam die Vollendung; dem Sehen der Vernunft aber ist das Gute das Erfüllende. Denn wenn die Vernunft selbst das Gute wäre, was müsste sie überhaupt sehen und thätig wirksam sein? Denn das Uebrige hat die thätige Wirklichkeit in Bezug auf das Gute und durch das Gute (oder um des Guten willen); *das Gute aber bedarf keines andern, daher ist nichts bei ihm als es selbst. Aussprechend also das Gute, denke nichts weiter hinzu (denn wenn du etwas hinzufügst, so machst du das, zu welchem du etwas hinzugefügt, bedürftig); daher nicht einmal das Denken, damit nicht ein Anderes zugefügt werde und du auch das Gute zu einem zwei, zur Vernunft, machest. Die Vernunft nämlich bedarf des Guten, das Gute aber nicht jener; weshalb die Vernunft, des Guten theilhaft werdend, ein Gutähnliches wird und von dem Guten vollendet wird, indem der von dem Guten kommende ihr angehörende Begriff gutähnlich macht. Wie aber in ihr die Spur* (Abdruck, Nachbild) *des Guten erblickt wird, so muss man auch das Urbild denken, indem man die Wahrheit von diesem schätzt nach der Spur, welche in der Vernunft abgedrückt ist. Es gab also das Gute der betrachtenden Vernunft die Spur seiner selbst zum Besitz, so dass in der Vernunft das Begehren, dass sie immer begehrt und immer theilhaft wird; dort* (im Guten) *aber ist kein Begehren; denn wonach? kein Theilhaftwerden; denn es begehrt die Vernunft nach nichts. Es ist also auch nicht Vernunft, denn in dieser ist auch das Begehren und Hinneigung nach dem Begriff derselben. Da aber die Vernunft schön ist und von Allem das schönste, in reinem Lichte und reinem Glanze, da sie die Natur des Seienden umfasst (indem auch diese schöne Welt ihr Schatten und Abbild ist) und in aller Klarheit ist, so dass nichts Vernunftwidriges, nichts Finstres, nichts Maassloses in ihr, und ein seliges Leben lebt: so wird Staunen ergreifen den, welcher sie erblickt und in sie wie nothwendig eintaucht und Eins mit ihr wird. — Die Vernunft hat die wahre Erfüllung und den Gedanken* (νόησις), *weil sie zuerst empfängt* (die erste Stufe des aus dem Guten heraus-

tretenden Daseins ist). *Das was über dieser, das bedarf weder, noch empfängt es, sonst wäre es nicht das Gute*[29]). Indem nun Alles das Schauen zum Zweck hat, also nach dem Guten, welches nichts bedarf und nichts empfängt, hinstrebt, so ist diese Bewegung seine Selbstbestimmung und es ist in ihr in der Freiheit. *Es ist klar, dass das Körperlose das Freie ist, dass in dieses das was um unserer selbst willen ist hinaufgeführt wird, dass dieser Wille der herrschende und um seiner selbst willen seiende ist, und dass wenn etwas in die Reihe des Aeusserlichen sich stellt, es aus Nothwendigkeit ist. — Die schauende und erste Vernunft aber ist auf diese Weise das um seiner selbst willen Seiende, daher deren Werk niemals um eines andern willen, sondern sie bezieht sich ganz auf sich selbst, und ihr Werk ist sie selbst, und in dem Guten lebend ist sie bedürfnisslos und erfüllt und nach ihrem Willen lebend. Der Wille aber ist Erkenntniss, welche Wille genannt wird, weil sie der Vernunft gemäss. — Denn der Wille will das Gute, das wahre Erkennen ist in dem Guten. Also hat die Vernunft was der Wille will und was treffend die Erkenntniss entsteht*[30]). — *Es wird also die Seele frei durch Vernunft dem Guten ungehindert nachstrebend, und was sie um des Guten willen schafft ist um seiner selbst willen. Die Vernunft aber ist durch sich selbst; die Natur des Guten aber ist das was von Allem erstrebt wird*[31]). Wie Alles dem Guten seinem Wesen nach zu- und nachstrebt, so ist es in der Freiheit und so ist auch selbst die Natur frei[32]).

1) *Γ*, VIII, 1.
2) *Γ*, VIII, init. (p. 630, 10.)
3) *Γ*, VIII, 1. (p. 632, 18.) Nach der vielfachen und eigenthümlichen Bedeutung, in der Philon das Wort λόγος gebraucht, ist es von Interesse zu sehen wie Plotin sich desselben bedient. Es hat für ihn nur die beiden Grundbedeutungen: *Wort* und *Gedanke*. So sagt er *A*, II, 3. (p. 28, 1): ὡς ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ (in der Vernunft). Cf. *E*, I, 3. Der λόγος stammt daher (als Gedanke) zunächst aus der Vernunft. So sagt Plotin *Γ*, II, 2. (p. 456, 14): *denn das aus der Vernunft Fliessende ist* λόγος, und ib. (p. 457, 12): ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος. Wie Plotin nun Alles (unter Vermittlung der Seele) aus der Vernunft ableitet, so ist auch Alles in Wahrheit λόγος, d. h. Gedanke, welcher das Wesen der Dinge ausmacht (also ganz abgesehen davon ob er erkannt wird

oder nicht), und in diesem Sinne spricht Plotin von λόγοις σπερματικοῖς (*Γ*, I, 7. *Δ*, IV, 39. u. a.), vom λόγῳ τῷ ἐν σπέρματι (*E*, III, 8. *Δ*, III, 10.), bezeichnet den λόγος als ἀρχὴ καὶ πάντα (*Γ*, II, 15.), lässt ihn in die Materie eingehen als ἔνυλος λόγος (ς, VII, 11. *A*, VIII, 8. ς, I, 29.), ja sagt (*Γ*, III, 4. p. 496): *der λόγος bemächtigte sich aller Materie.* Die Welt als Gedanke gefasst ist der λόγος κόσμου. Cf. *B*, IX, 5. Der Unterschied zwischen εἶδος und λόγος ist dieser, dass εἶδος (cf. §. 146, Anm. 1.) der formell bestimmte Gedanke, der Begriff, in seinem objectiven urbildlichen Dasein ist, während λόγος der in die Materie eingehende, die Substanz der Dinge ausmachende, also in ihnen subjective Gedanke ist. Die Dinge sind nach dem Begriff (κατ' εἶδος) und durch den Gedanken (λόγῳ) das was sie in Wahrheit sind. So stellt auch Plotin λόγῳ und κατ' εἶδος ς, VII, 11. (p. 1286, 9.) zusammen. Der Gedanke als das Wesen und der Begriff sind im Grunde dasselbe, aber es sind platonisch der Begriff und die nach ihm geschaffenen Dinge auseinanderzuhalten. — Im Obigen wird der *als sichtbare Gestalt* auftretende *letzte und todte Gedanke* dem *das Leben habenden Gedanken* entgegengesetzt — der in die Materie aufgegangene (denn auch die Materie wird ja aus dem Eins wie Vernunft und Seele abgeleitet) dem schaffend thätigen.

4) *Γ*, VIII, 2. (p. 633, 5.) Wenn alles Wirken der Natur auf das Schauen zurückgeführt wird, so stimmt dieses ganz mit dem in der vorhergehenden Anm. erörterten Begriff des λόγος überein; da nämlich Alles λόγος ist, so ist die Thätigkeit der Natur, Thätigkeit des Gedankens, Zu-sich-selbst-kommen des Gedankens, nämlich Explication des Gedankens als das was er ist.

5) *Γ*, VIII, 2. 3. (p. 634, 4.)

6) *Γ*, VIII, 3. (p. 635, 3.)

7) *Γ*, VIII, 3. (p. 635, 14.)

8) L. c.

9) *Γ*, VIII, 5. (p. 638, 16.)

10) *Γ*, VIII, 3. (p. 636, 3.)

11) *Γ*, VIII, 4. (p. 636, 12.)

12) Cf. *Γ*, VIII, 4. Schon mehrfach sind wir auf die Ansicht des Plotin gestossen, dass aus der Seele, dem dritten von dem Eins, die Welt hervorgegangen. Er sagt *Γ*, VI, 18. (p. 587, 4): *Die Seele, welche die Begriffe des Seienden hat, indem auch sie selbst Begriff ist, hat Alles zugleich.* Cf. *Γ*, VII, 10. *E*, IX, 9. ς, VII, 12. *Δ*, VIII, 7. Darum, dass die Seele selbst wieder Begriff ist, kann dann die Welt auch mit der Seele auf die Vernunft und mit dieser auf das Eins zurückgeführt werden, wie solches *A*, I, 8. ς, II, 6. u. *E*, IV, 1. geschieht. Daher nennt Plotin wohl auch die Vernunft den Weltformer. Cf. *E*, I, 8. Die Schöpfung der Welt aus der Seele ist die Richtung der Seele nach unten, so wie dieselbe im Denken nach oben gerichtet ist. Cf. *Δ*, VIII, 3. 8. — Wie Platon die Welt aus der Nachbildung der urbildlichen Welt der Ideen hervorgehen lässt, so schafft bei Plotin die Seele in Erinnerung der übersinnlichen Ideen. Cf. *B*, IX, 4.

13) *Γ*, VIII, 5. (p. 638, 5.) Diese Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Thun, welches schon mehrfach berührt worden, ist charakteristisch für die Lehre des Plotin. Man sieht inwiefern man von ihm sagen kann, dass er (ähnlich dem Philon) das theore-

tische Leben über das praktische setzte. Thun und Erkennen stehen ihm nicht im Gegensatz, sondern sind im Grunde eins. Im Thun manifestirt sich die Seele wie im Erkennen, aber dort ohne Selbstbewusstsein, daher scheinbar in einem andern, in der Erkenntniss schaut sich die Seele als das was sie ist und, da sie in Wahrheit Vernunft, ja das Eins ist, so erhebt sie sich in der Erkenntniss über sich selbst, indem sie zu sich selbst kommt. Indem sich die Seele auf die aus ihrem Thun hervorgegangene Welt reflectirt, so kommt sie dahin in ihnen sich selbst mit Bewusstsein zu schauen, *die Handlung kehrt zurück in das Schauen* —, die Seele nimmt ihre That in sich zurück und wird Eins mit ihr. S. d. Folg.

14) *Γ*, VIII, 5. (p. 638, 17.)

15) L. c.

16) L. c.

17) *Γ*, VIII, 6. (p. 641, 4.)

18) *Γ*, VIII, 7. (p. 641, 13.)

19) *Γ*, VIII, 7. (p. 641, 18.) In der Natur und in der Seele muss das sich Schauende noch von sich selbst sich entfremden (sich als ein scheinbar anderes sich gegenüberstellen, durch die That das Schauen vermitteln) um sich zu schauen, in der Vernunft schaut sich das Schauende selbst als es selbst, beharrt nicht in der Zweiheit von Object und Subject, wie die Natur, nimmt sich auch nicht aus der Objectivität in die Subjectivität zurück wie die Seele, sondern erhebt sich schauend über sich selbst zur unterschiedlichen Einheit von Subject und Object — in das Eins, das Gute.

20) *Γ*, VIII, 7. (p. 641, 20.)

21) *Γ*, VIII, 7. (p. 642, 4.)

22) *Γ*, III, 7. (p. 642, 14.) Es ist diess eine der wichtigsten Stellen: die Ableitung des Vielen aus dem Eins. Cf. *ς*, VIII, 19. IX, 3. *E*, II, 1. (p. 919, 4): *Es floss gleichsam über und das über sich selbst Ueberfliessende hat ein anderes gemacht.* Ferner: *A*, I, 8. VI, 7. *Δ*, VIII, 3 ss. *E*, I, 6. IV, 1. *ς*, IX, 5., wo für das Werden des Vielen aus dem Eins verschiedne Bilder, besonders auch das der Ausstrahlung gebraucht werden. Der Verlauf der Erkenntniss und des Schaffens ist derselbe (cf. Anm. 29.), indem auch der sich Erkennende sich selbst sich gegenüberstellt, sich von sich unterscheidet, also zwei aus Einem wird. Indem aber das Eins sich von sich selbst unterscheidet ist es schon nicht mehr Eins, das Gute, sondern Vernunft. Plotin nennt daher auch die Vernunft das Sehen des gegen das Erste gewendeten Zweiten, cf. *E*, I, 7., und leitet aus dem Hinblicken desselben auf sich selbst das Viele ab. Cf. *ς*, IX, 2. — *E*, IV, 2. (p. 960, 1): *Daher heisst es auch* (bei Platon nach Pythagoras), *aus der unbestimmten Zweiheit und dem Eins seien die Begriffe und die Zahlen, denn diess ist die Vernunft.* Man wird durch die oben angeführten Worte: *Es wäre besser für sie gewesen diess nicht zu wollen* — an den Sündenfall, das Essen vom Baum der Erkenntniss um Gotte gleich zu sein, erinnert. Das Bessergewesensein bezieht sich darauf, dass die Vernunft durch ihre Zweiheit eben als Besonderes aus dem Eins, dem Gott, dem Guten getreten. Mit ihr ist die Negation in die Vernunft gekommen, d. h. die Materie. Ueber die Materie in der Vernunft und deren Unterschied von der Materie im Sinnlichen äussert sich Plotin *B*, IV, 3. (p. 284, 8): *Die Materie des Gewordenen nimmt*

immer eine andere und andere Gestalt an; die Materie des Ewigen aber verhält sich stets als ein und dieselbe etc. cf. ib. 4 ss. V, 3., daher denn auch die intellectuellen Dinge als weniger unendlich (die Materie ist das Unendliche) bezeichnet werden als die irdischen. *B*, V, 5, S. d. vor. §. Anm. 27. — H. Ritter, welcher anführt, dass Plotin der Materie die δύναμις abspreche, dass bei ihm die δύναμις eine andere Bedeutung als bei Aristoteles habe (Gesch. der Phil. Bd. IV. S. 635.), dieser selbe sagt (ib. S. 624): *Wenn wir nun finden, dass Plotinos der Vernunft auch ein Vermögen zuschreibt, und uns daran erinnern, dass dem Aristoteles das Vermögen die Materie ist, so werden wir uns auch nicht wundern dürfen, dass die Vernunft auch eine Materie in sich erhalten soll.* Cf. den vorherg. §. Anm. 35. Eine concinne Darstellung des Hervorgehens der Vernunft aus dem Eins, der Seele aus der Vernunft und der Welt aus der Seele gibt Plotin *E*, II, 1. (p. 918, 9): *Das Eins ist Alles und auch nicht Eins. Denn das Prinzip von Allem ist nicht Alles, doch Alles auf die Art, dass in ihm Alles gleichsam zusammenläuft, aber vielmehr in ihm noch nicht ist, sondern sein wird* (d. h. im Prinzip ist das, was sich aus ihm entwickeln soll, nicht als ein Seiendes, sondern nur als ein zukünftig Seiendes enthalten). *Wie kann nun aus einem Einfachen, in welchem keinerlei Mannigfaltigkeit erscheint, noch eine Zweiheit, Alles, hervorgehen? Oder ist nicht, weil nichts in ihm war, desswegen aus ihm Alles; und ist es nicht desswegen, damit das Seiende sei, selbst nicht ein Seiendes, aber der Erzeuger desselben und gleichsam selbst die erste Zeugung (das erste Werden)? Das vollendete Seiende nämlich ist, weil es nichts sucht, nichts hat, nichts bedarf, gleichsam überschwänglich und hat aus seiner Ueberschwänglichkeit Anderes geschaffen. Das Gezeugte aber ist in jenes hingewendet, und erfüllt, und wird auf sich selbst blickend gezeugt, und dieses ist die Vernunft. Die Stellung derselben gegen jenes macht das Seiende, der Hinblick auf sich selbst die Vernunft. Indem es* (das Eins) *also um zu sehen sich gegen sich selbst verhält* (indem es auf sich selbst reflectirt), *wird zugleich Vernunft und Seiendes. — — Und die thätige Wirklichkeit aus der Wesenheit* (aus der Vernunft) *ist Seele, welche diess wird indem jene* (die Vernunft) *bleibt; denn auch die Vernunft ist geworden, indem jenes was vor ihr* (das Eins) *bleibt. Sie* (die Seele) *aber schafft indem sie nicht bleibt, sondern bewegt ist, und zeugt ein Nachbild. Dahin nun blickend, woher sie geworden ist, erfüllt sie sich, in eine andere und entgegengesetzte Bewegung übergehend erzeugt sie ein Nachbild ihrer selbst, Sinneswahrnehmung* (das Thierische) *und Pflanzennatur. Nichts aber wird von seinem Früheren abgetrennt und abgeschnitten. Daher scheint auch die Seele des Menschen bis zur Pflanzennatur herabzusteigen.* — Ib. 2. (p. 920, 6): *Es findet also ein Fortschreiten vom Prinzip bis zum Letzten statt, indem immer ein Jegliches in dem eigenthümlichen Sitze verbleibt.* Aus dem Eins geht hervor die Vernunft als das Seiende, aus dieser die Seele, die Erzeugerin der Natur; aber das Eins geht nicht auf in die Vernunft, noch die Vernunft in die Seele, sondern Eins, Vernunft und Seele bleiben, obschon sie sich ergiessen, doch was sie eben sind. — Wir sehen aus dieser Stelle auf das Bestimmteste, dass Plotin das ὄν in die Vernunft setzt, nicht in das Eins. Diess ist ihm τὸ ἐπέκεινα ὄντος *E*, I, 10. (p. 913, 15.) Cf. ς, IX, 5. *E*, I, 4. IV, 2. (p. 961, 15): νοῦς καὶ ὂν ταὐτόν. Wie er die Vernunft nur objectiv verstanden wissen will (s. §. 147, Anm. 14.), so auch das ἔν: es ist nicht Gewordenes, *E*, IX, 5.

23) *Γ*, VIII, 7. (p. 643, 5.) Cf. §. 147, Anm. 14.

24) *Γ*, VIII, 7. (p. 643, 9.) Es ist diess einer der tiefsten Gedanken des Plotin. Die Vernunft ist hiernach die Mutter von Allem, aber so, dass sie in jeglichem ihrer Erzeugnisse völlig ist und durch das Ausgehen der Erzeugnisse von ihr nichts von ihrer eigenen Völligkeit verliert. Die Erzeugnisse unterscheiden sich von einander also nur nach dem Grade wie sie den Einen in ihnen allen ruhenden Inhalt an ihnen zur Erscheinung bringen. Es ist dieses derselbe Gedanke, welchen das Christenthum in seiner Weise ausdrückt, wenn es sagt, alle Menschen müssten in Gott lebendig werden als Glieder Eines Leibes, denn das Verhältniss der Glieder zum Leibe ist diess, dass sie alle Einen Inhalt, welcher auch im Ganzen Dasein hat, mannigfach verschieden ausdrücken, so dass das Ganze nicht mechanisch aus ihnen zusammengesetzt ist, sondern völlig in Jedem und zugleich völlig bei sich selbst ist. So kommt ferner Jedes, indem es zu sich selbst, zu seinem Inhalte kommt, wahrhaft zu Allem und zugleich zum Ganzen, dessen Glied es ist, zur Vernunft und durch diese zum Eins, zum Guten, zu Gott. Der Satz des Plotin, dass Alles das Schauen zum innersten Zweck habe, ist dasselbe wie die Lehre des Christenthums, dass alle Kreatur nach der Offenbarung seufze und bestimmt sei zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen. Dieser Gedanke ist es, dessen wissenschaftliche Deduction als Aufgabe der ganzen neuen Philosophie bezeichnet werden kann.

25) *Γ*, VIII, 7. (p. 642, 17.)

26) *Γ*, VIII, 8. (p. 643, 13.)

27) Ib. 8. Cf. *E*, VI, 1.

28) Ib. 9. (p. 647, 12.)

29) Ib. 10. Cf. *ς*, II, 3. 9. 10. VIII, 8. 18. IX, 3. 6. *E*, I, 1. III, 12. V, 10. In allen diesen Stellen spricht Plotin davon, dass kein Prädikat, oder dass die entgegengesetzten Prädikate mit gleichem Recht dem Eins beizulegen seien, und dass man daher von ihm nur uneigentlich sprechen könne. Auf das Bestimmteste zeigt sich aber aus dem Angeführten, dass, wenn Plotin hier und an andern Orten (cf. *E*, III, 13. 14. IV, 1. *ς*, II, 17 ss. VIII, 8. IX, 5. 6.) von der Unerkennbarkeit des Eins oder des Guten spricht, er darum keineswegs dem Denken feindlich entgegentritt. Denn er sagt ja, dass in der Vernunft das Gute nach der dieser von ihm eingedrückten Spur erkannt werde, welches dasselbe ist, wie wenn wir sagen, dass alle Erkenntniss eben so eine Explication des ewigen Einen im Elemente des Gedankens sei, wie sich dasselbe seiner eigenen Freiheit gemäss im gegenständlichen Dasein explicirt. Cf. *E*, VIII, 1. — *E*, VI, 2. (p. 534, 6.) sagt Plotin: das Erste *sei in Beziehung auf die Vernunft* (explicite) *ein Vernünftig-erkennbares, an sich aber eigentlich* (implicite) *weder Erkennendes noch Erkennbares.* — *ς*, VII, 35. (p. 1328, 6.) sagt Plotin: Die zum Schauen des Einen gelangte Seele *missachte auch das vernünftige Denken (νοῦν), welches sie zu einer andern Zeit schätzte, weil das vernünftige Denken eine Bewegung war, sie selbst* (die schauende Seele) *aber nicht bewegt sein will.* Nach der Arbeit des Denkens ruht die Seele in der Anschauung ihres ewigen Gegenstandes (cf. *E*, III, 6. *ς*, IX, 9. p. 1405, 10.); das Werden der Erkenntniss ist Bewegung, Ringen, Kampf, die Vollendung desselben Frieden, Ruhe, Glückseligkeit. Cf. *ς*, IX, 4. Am meisten mögen sich diejenigen, welche den Plotin nicht verstehen und ihn daher, um sich wegen dieses Nichtverstehens zu rechtfertigen, als einen Mystiker

aus der Geschichte der Philosophie herauswerfen, auf *A*, VI, 8. (p. 113, 4.) berufen, wo Plotin sagt, um in das Vaterland und zum Vater der Seele zu gelangen *brauche man sich weder der Rosse noch der Schiffe zu bedienen, sondern müsse solches alles* (alles Leibliche) *verlassen und nicht sehen, sondern οἶον μύσαντα statt dessen eines andern Gesichts sich bedienen, welches zwar jeglicher habe, aber wenige anwendeten.* Diess heisst doch aber nichts anderes als das Auge des Leibes sei zu schliessen und das Auge des Geistes zu eröffnen um das Ewige zu schauen: ein Grundsatz aller Philosophie. Auch wie Plotin sonst das Schauen schildert als eine Begeistrung von Apollon und von den Musen, als eine Trunkenheit der Seele (cf. *Δ*, VIII, 1.), in welcher die Seele sich über alles Denken, ja über sich selbst zur Identität mit dem Geschauten erhebt (cf. ς, VII, 34. 35. *E*, III, 17. VIII, 11. ς, IX, 10. und §. 147.), als eine Flucht des Alleinigen zum Alleinigen (cf. ς, IX, 11.), so wird dieses jetzt keiner Missdeutung mehr ausgesetzt sein. Indem aber in dem Obigen Plotin als Zweck alles Daseienden und so zunächst der Seele das Schauen, das Erheben in das Eine nachweist, so rechtfertigt er damit was er sonst sagt, ς, IX, 9. (p. 1405, 3): *Das* (aus dem Guten) *Gewordene ist ewig, weil das Prinzip desselben als ewiges beharrt, indem es sich nicht in das Gewordene zertheilt, sondern in seiner Ganzheit beharrt. Daher beharrt auch das Gewordene, wie wenn die Sonne beharrt auch das Licht beharrt; denn wir werden nicht abgeschnitten, noch sind wir getrennt, wenn auch die hinzugekommene Natur des Leibes uns zu sich gezogen hat. Sondern das Eins athmen wir und leben wir, indem dasselbe nicht gibt und fern bleibt, sondern stets überschwänglich mittheilt, so lange es ist was es ist.* Cf. *E*, 3, 14.

30) ς, VIII, 6. (p. 1353, 9.) Die Identität des Willens und der Erkenntniss folgt aus der Identität des Thuns und des Erkennens. Im Willen wird das Thun zur Erkenntniss, in ihm zeigt sich die Identität dieser beiden auf. Ganz richtig wird der Wille in das bewusste Sein gesetzt, denn nur der will, welcher weiss, was er thut. Im Willen ist der Unterschied, wie in der Erkenntniss, daher fallen beide zwar in die Vernunft aber nicht in das Eins, das Gute. Die Unfreiheit ist das Befangensein in der Körperlichkeit, in der Materie, welches darauf hinausläuft (weil die Materie die Negation), dass die Unfreiheit Selbstnegation ist. Cf. *Γ*, 1, 7. 9.

31) ς, VIII, 7. (p. 1354, 7.) Da der Mensch durch die Tugend zur Vernunft und zum Eins emporgeführt wird, so gelangt er durch dieselbe auch zur Freiheit. Cf. *Γ*, II, 10. *Δ*, IV, 39. Sehr wohl unterscheidet Plotin von der wahren Freiheit die falsche: die Willkühr, die Wahl zwischen dem Bösen und dem Guten, welche er als blosse Machtlosigkeit bezeichnet. Cf. ς, VIII, 21. *Γ*, 1, 1. Wir erinnern uns wie auch die Thätigkeit der Seele etc., aus welcher die scheinbar von ihr verschieden sinnliche Welt hervorgeht, aus einer Schwäche abgeleitet wird, welche die Seele nicht zum wahren Schauen ihrer selbst gelangen lässt, wodurch sie unter sich selbst sinkt, statt sich (wie im wahren Schauen geschieht) über sich selbst zu erheben. Hieran knüpft sich, dass er den Process des Werdens nach unten, der Vernunft aus dem Eins, der Seele aus der Vernunft, der sinnlichen Welt aus der Seele, als einen Act der Willkühr, des Uebermuths (τόλμα) darstellt. Cf. *E*, I, 1. II, 2. und oben Anm. 22.

32) ς, VIII, 4. (p. 1349, 2): *Was nicht einem Andern zu folgen gezwungen ist, wie kann man von dem sagen, dass es in der*

Knechtschaft sei? Wie aber wäre das gezwungen, was dem Guten nachstrebt, da ja sein Streben freiwillig ist, wenn der, welcher weiss, dass es ein Gutes gibt, zu diesem gleichsam hingeht? Denn das Unfreiwillige ist Ableitung von dem Guten weg und zu dem Gezwungenen hin, wenn Etwas nach dem strebt, was nicht für es das Gute ist; und das ist in der Knechtschaft, was nicht im Stande ist zu dem Guten zu gelangen, sondern, weil ihm ein anderes mächtigeres entgegensteht, von dem abgeleitet wird, was für es das Gute ist, indem es jenem andern unterthan ist. Daher wird auch Knechtschaft vorgeworfen nicht wo Jemand nicht Willkühr zum Schlechten zu gelangen hat, sondern wo er nicht zu dem ihm eigenthümlichen Guten gelangen kann, sondern zu dem einem andern entsprechenden Guten geführt wird. (Der Knecht kann nicht nach dem streben was für ihn gut ist, sondern muss nach dem streben was für den Herrn gut ist.) *Aber zu sagen* (wie Aristoteles), *dass etwas seiner Natur nach knechtisch sei, heisst diess zu einem Zwiefachen machen: zu dem was dient und zu dem, welchem gedient wird. Die Natur aber ist einfach und Eine thätige Wirklichkeit und verhält sich nicht als ein anderes der innern Möglichkeit nach und als ein anderes der thätigen Wirklichkeit nach, wie wäre sie also nicht frei? Auch sage man nicht, dass sie thätig wirklich sei, so wie sie ursprünglich ist* (ὡς πέφυκε), *indem das Wesen ein anderes sei und ein anderes die thätige Wirklichkeit, da ja in der Natur Sein und Thätig-wirklich-sein dasselbe* (die Natur ist nur als thätige Wirklichkeit). *Wenn also die Natur weder durch ein anderes noch um eines andern willen, wie wäre sie nicht frei?*

§. 149. *Porphyrios.*

Porphyrii liber de vita Pythagorae, ejusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii ed. Lucas Holstenius. Rom. 1630. 8. — Porphyrii vita Pythagorae v. §. 61. — Ej. vita Plotini v. §. 145, Anm. I. — Porphyrii de abstinentia ab esu animalium libri IV. Gr. c. interpr. lat. etc. ed. Jac. Rhoer. Traj. ad Rhen. 1767. 8. — Ej. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, in der Ausg. des Jamblichus de mysteriis (cf. §. 150.). — Ej. de quinque vocibus s. in categorias Aristotelis introductio. Gr. Par. 1543. 4. Lat. per Jo. Bern. Felicianum. Venet. 1546. 1566. fol. und vor den Ausgaben des Aristotel. Organon. — *Πορφυρίου φιλοσόφου πρὸς Μάρκελλαν* etc. Invenit, interpretatione notisque declaravit Angelus Majus etc. Acc. ej. poeticum fragmentum. Mediol. 1816. 8. — Hauff: Neuplatonismus und Christenthum mit besonderer Rücksicht auf Porphyr's Schrift: de abstinentia ab esu animalium. In: Stud. d. evang. Geistl. Würtembergs. 1838. X. B. 2. H.

Keiner der nächsten Nachfolger des Plotinos kam diesem gleich. Am nächsten noch stand ihm sein vertrautester Schüler Porphyrios oder, wie er eigentlich hiess, Malchos[1]), welcher im J. 233 n. Chr. zu Tyros in Syrien geboren wurde[2]). Anfangs ein Schüler des Longinos, kam er in seinem dreissigsten Jahre nach Rom[3]), wo er nach und nach immer inniger mit Plotinos und dessen Lehre

vertraut wurde. Er verfiel in einen schwermüthigen Zustand, in welchem er sich das Leben nehmen wollte. Plotin hielt ihn hiervon zurück und rieth ihm zu einer Reise nach Sikilien, auf welcher er Genesung fand [4]). Nach dem Tode des Plotinos kehrte er nach Rom zurück, lehrte hier Philosophie und Beredsamkeit und starb um 305 n. Chr. Wir besitzen von ihm noch einige Schriften, namentlich *αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*, eine Zusammenstellung der wichtigsten Lehren der neuplatonischen Schule, eine Schrift über *die Enthaltung von Fleischspeisen*, eine Einleitung zum Organon des Aristoteles (*εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*), das Leben des Pythagoras, das Leben des Plotinos, einen Brief über Mantik und Theurgie, und Bruchstücke. Sein wichtigstes Werk war die Herausgabe der Schriften seines grossen Lehrers. Von besonderem Intresse wäre seine Gegenschrift gegen das Christenthum, welche 435 auf Befehl des Kaisers Theodosius II. öffentlich verbrannt wurde. Wir haben nur noch einige Bruchstücke, welche sich in den Kirchenvätern finden [5]). — Porphyrios stand seinem Lehrer an Geist weit nach und hat zur Vervollkommnung der neuplatonischen Lehre nichts beigetragen. Beweis für die erstere Behauptung ist die Art und Weise wie er die Lehren des Plotin auffasst. Er bleibt bei den Vorstellungen stehen, indem er den Gedankeninhalt derselben aufgibt, und kommt daher in Conflict mit den religiösen und abergläubischen Meinungen seiner Zeit, welche Plotinos ignorirte oder ablehnte [6]). Doch trat er wenigstens zum Theil noch dem mantischen und theurgischen Aberglauben entgegen, anstatt auf ihn einzugehen, wie andere Neuplatoniker thaten. Es geschah jenes namentlich in seinem Briefe über die Dämonen an Anebos, einen ägyptischen Propheten, durch welchen Brief eine dem Jamblichos zugeschriebene Gegenschrift hervorgerufen wurde, die vom Standpunkte der neuplatonischen Schule Mantik und Theurgie auf eine scharfsinnige Weise in Schutz nimmt [7]).

1) Malchos bedeutet im Syrischen *König*, und Porphyrios (von Purpur, dem Zeichen der königlichen Würde) sollte eine griech. Uebersetzung dieses Namens sein, wie *Βασιλεύς*. Cf. Porph. vit. Plot. c. 17. und Eunapii vit. Porphyrii.

2) Nach Andern ward er zu Batanea in Syrien geboren. Cf. Fabric. bibl. Gr. V. p. 725. not. Harl. Longinos in dem von Porphyrios in vita Plotin. c. 20. (cf. ib. 21.) selbst angeführten Briefe nennt ihn *Βασιλέα τὸν Τύριον.*

3) Porph. vita Plotin. c. 4.

4) Porph. vita Plotin. c. 11. — Cf. ib. c. 18.

5) Schröckh hat dieselben in seiner Christlichen Kirchengeschichte (Thl. 4. S. 345 ff.) gesammelt.

6) Schon aus der Lebensbeschreibung des Plotin erkennen wir Porphyrios untergeordneten Geist, aus den Wundern, welche er berichtet (zum Theil ganz gewöhnliche Weissagerkunststücke), aus der Art wie er von der Exstase spricht. Er erzählt (vita Plot. c. 23): Plotin habe sich oft zum ersten Gott erhoben, durch alle im Symposion von Platon angegebenen Stufen zum Göttlichen, was ihm, dem Porphyrios, nur einmal in seinem 68. Jahre begegnet sei. Plotin sei während seiner Bekanntschaft mit ihm viermal zu diesem Ziele gelangt. Wie Porphyrios für die äusserliche Ausbreitung seines Meisters besorgt war, daher auch zu grösserer Bequemlichkeit der Lernenden seine *ἀφορμαί* schrieb, d. h. die lebendige Lehre in Formeln bannte und so aus der wissenschaftlichen Untersuchung ein Glaubensbekenntniss machte: so war sein Eifer auf Reinigung der Religion von allerlei Missbräuchen und auf Regulirung der Lebensweise gerichtet, also auf das Aeusserliche. Die Mässigkeit, Enthaltsamkeit erscheint bei Plotin als Nebensache, bei Porphyr wird sie zur Hauptsache, wie seine Schrift de abstinentia ab esu animalium beweist. Porphyrios gibt ausführliche Beschreibungen des Geisterreichs, der Dämonenwelt, klassificirt die Tugenden u. dergl. So die Religion, die christliche wie die in allerlei Aberglauben versunkene heidnische, hofmeisternd, die Philosophie über sie stellend, und doch in jener zum Theil befangen, die Lehren seines Meisters nicht durch tiefsinnige Speculation, sondern durch äusserliche Räsonnements annehmbar machend, setzte er sich dem mit Recht gegen ihn erhobenen Vorwurfe des Widerspruchs aus. Cf. Eunap. vita Porph. — Euseb. praep. ev. IV, 10. Jamb. ap. Stob. ecl. I, p. 866.

7) In dem Briefe an Anebos stellt Porphyrios die Widersinnigkeiten der Mantik und Theurgie zusammen. So sagt er z. B.: *Mich bringt vorzüglich das in Verwirrung, wie die Götter und Geister, welche als mächtigere Wesen herbeigerufen werden, sich doch als schwächeren befehlen lassen. Sie wollen, wer ihnen dienen wolle, solle gerecht sein, gleichwohl geben sie sich zur Ausführung ungerechter That her, wenn sie ihnen befohlen worden. Sie würden keinem Beschwörer erscheinen, wenn er nicht rein von fleischlicher Vermischung ist, und doch zögern sie nicht, jeden beliebigen Menschen zu unerlaubter Liebe zu bewegen. Sie geböten, die Ausleger ihrer Orakelsprüche sollen sich des Genusses der Thiere enthalten, damit sie nicht durch die Dünste des Fleisches verunreinigt werden, und doch werden sie durch den Duft der Opferthiere am meisten gelockt. — Noch weit unvernünftiger als alles dieses ist, dass ein Mensch, der jedem Andern unterlegen ist, Drohungen nicht etwa an einen Dämon oder eine abgeschiedne Seele, sondern selbst an die Könige des Himmels, die Sonne und den Mond und jede andre himmlische Gottheit richtet, durch die Furcht sie zwinget, damit sie ihm die Wahrheit sagen sollen etc.* (S. Tennemann's Uebersetzung

dieses Briefes in dessen Geschichte der Philosophie Bd. VI. S. 236.) Mit solchem seichten Verstandesrationalismus liess sich das Heidenthum nicht reformiren. Es reducirt sich das ganze Räsonnement im Sinne der neuplaton. Philosophie auf die Frage: wie kann die niedere Manifestation des Geistes eine willkührliche Macht über die höhere ausüben? — und die Antwort im Sinne derselben Philosophie lag nahe: dadurch, dass sich die Seele zur Einheit mit dem höchsten Gott schauend erheben kann; und alle scheinbar absurden Mittel der Theurgen dienen nicht Götter und Dämonen herabzuziehen, sondern sich zu ihnen, ja über sie zu erheben, so dass sich jene Absurdität der Mittel nicht auf die Götter und Dämonen, sondern auf die im Leibe befangene, über die Leiblichkeit emporringende Seele bezieht. Auch kann in Wahrheit kein Mittel absurd genannt werden, da ja Alles, auch Thier, Pflanze, Stein ein, wenn auch nicht selbstbewusstes, Dasein des Geistes ist. Der Gott ist darin, wenn wir auch nicht wissen wie, und die Theurgie ist eben die Kunst den dort für uns schlummernden Gott für uns in seiner Lebendigkeit darzustellen. In dieser Weise widerlegt denn auch die oben erwähnte Gegenschrift den Porphyrios. Zugleich wird dann aber auch der philosophische Standpunkt gänzlich verlassen, indem an die Stelle des spekulativen Schauens und der nach diesem hinstrebenden Arbeit des Denkens eben die absurden Mittel der Theurgie gesetzt werden, — indem aus der Allgemeinheit des Gedankens in die Besonderheit des endlichen Daseins herabgestiegen wird, und diess zwar im Sinne des heidnischen Aberglaubens, weil man gegen das Christenthum in Opposition stand, welches doch allein auf eine geistwürdige Weise die Besonderheit des endlichen Daseins jener Allgemeinheit des Gedankens adäquat macht. Die erwähnte Schrift de mysteriis Aegyptiorum wird nach einem Scholion des Proklos dem Jamblichos (s. d. folg. §.) zugeschrieben und scheint auch in dessen Geiste geschrieben. Doch hat diese Ansicht Meiners in seiner Abhandlung: judicium de libro, qui de mysteriis Aegyptiorum inscribitur (comment. soc. reg. Gotting. Vol. IV. p. 50 ss.) zu widerlegen gesucht. Cf. Tiedemann's Geist der spekul. Philos. Bd. III. S. 473 u. ff.

§. 150. *Jamblichos und andere Neuplatoniker.*

Jamblichi de mysteriis Aegyptiorum liber, s. responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem Gr. et lat. praemissa ep. Porph. ad Aneb. ed. Thom. Gale. Oxf. 1678. fol. — Jamblichi vita Pythagorae v. §. 61. — Jamblichi λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν adhortatio etc. Textum etc. recensuit, interpretatione latina etc., et animadversionibus instruxit Theoph. Kiessling, Lips. 1813. 8. — Ej. de generali mathematum scientia (im Original in Villoison Anecdot. gr. T. II. p. 188 sqq.) und Introductio in Nicomachi Geraseni arithmeticam; ed. Sam. Tennulius. Arnh. 1668. 4. und Theologumena arithmetices. Par. 1543. 4. — Ge. Ern. Hebenstreit: Diss. de Jamblichi philosophi Syri doctrina, christianae religioni, quam imitari studet, noxia. Lips. 1704. 4.

Zu hohem Ruhme gelangte Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien, ein Schüler des Porphyrios, welcher im Orient lebte und um 333 n. Chr. starb [1]). Als Philosoph hat er nur eine negative Bedeutung: wir sehen in ihm die neu-

platonische Philosophie in heidnische Theologie über- und untergehn. Er war jedoch die kräftigste Stütze des zusammenbrechenden Alterthums, indem Alles was das Alterthum von Wissenschaft und Gelehrsamkeit in der verschiedensten Gestalt besessen, von ihm in Anwendung gesetzt wurde, um dem ganz äusserlich und leer gewordenen Götterglauben einen Gehalt wiederzugeben, welcher ihn befähigen sollte, den Kampf gegen das Christenthum siegreich zu bestehen. Griechische Wissenschaft, ägyptische, chaldäische Priesterlehre wurden, wie sie jetzt für Einen Zweck als Waffen dienten, auf Eine Quelle zurückgeführt, auf die hermetischen Schriften, von Hermes den Priestern mitgetheilte Offenbarungen [2]). Den Zweck des Jamblichos, das Heidenthum vor dem Christenthum zu retten, verfolgten mehr oder weniger eine ganze Reihe von Philosophen oder Theologen des 4. und 5. Jahrh. Sie sind die Märtyrer des Heidenthums, welches zuerst Konstantin d. Gr. verfolgte. Mehre wurden ein Opfer ihres Eifers, andere konnten sich nur durch die Flucht dem gewaltsamen Tode entziehn. Dexippos, der Peripatetiker genannt, war ein Schüler des Jamblichos [3]). Andere Schüler des Jamblichos waren Sopater aus Apamea, Aidesios aus Kappadokien, welcher als des Jamblichos Nachfolger genannt wird, Eustathios aus Kappadokien, der Nachfolger des Aidesios. Eusebios aus Myndos und Priskos aus Molossis oder Thesprotia, beide Schüler des Aidesios, verwarfen Mantik und Theurgie. Dagegen wurden diese von Maximos von Ephesos, der gleichfalls ein Schüler des Aidesios, hoch geachtet. Der Kaiser Julian berief ihn nach Konstantinopel [4]). Auch Chrysanthios aus Sardes, Schüler des Aidesios und Lehrer des Julian, von diesem zum Oberpriester in Lydien ernannt, war der Theurgie und Mantik ergeben. Vom Kaiser Julian (geb. 331, reg. seit 360, gest. 363), Apostata, wurde der letzte energische Versuch zu Wiederaufrichtung des Heidenthums gemacht [5]). Eunapios von Sardes in Lydien, der Geschichtschreiber seiner Schule, war auch ein Schüler des Chrysanthios [6]). Sallustius soll unter Julian 363 Consul gewesen sein [7]). Themistios aus

Paphlagonien, Euphrades genannt, lehrte zu Nikomedien und kam später nach Konstantinopel, wo er wichtige Aemter bekleidete. Er commentirte Platon's und Aristoteles Schriften[8]). Des Aurelius Macrobius Ambrosius Theodosius Schriften enthalten einige für die Geschichte der Philosophie brauchbare Notizen[9]). In Alexandria lehrten Hierokles[10]) und Olympiodoros[11]). Plutarchos von Athen, nach seinem Vater Nestorios, von seinen Bewunderern der Grosse beigenannt, machte Athen wieder zum Hauptsitz der Philosophie. Schüler[12]) von ihm waren Syrianos von Alexandrien, welcher als Vorbereitung für das Studium des Platon den Aristoteles erklärte[13]), und Proklos.

1) Cf. Eunap. vita Jambl. Suidas s. v. Ἰάμβλιχος. Seine Verehrer gaben ihm den Beinamen des Wunderthätigen (θαυμάσιος) oder des Göttlichen (θεῖος).

2) Es geschieht diess namentlich in der Schrift de mysteriis Aegypt. Dort wird VIII, c. 1. erzählt, dass nach dem Bericht des Seleukos Hermes 20,000, nach Manethos über 6525 Bücher über die allgemeinen Principien geschrieben habe. Hermes, der Gott der Erfindungen, ward von den Griechen wahrscheinlich mit dem Thaaut, dem Vater der Erfindungen bei den Aegyptiern, identificirt. Die ägyptischen Weisen, Pythagoras, Platon, überhaupt alle Weisen des Alterthums sollten was sie Wahres gelehrt aus den hermetischen Schriften geschöpft haben. Die Schriften, welche man später für die des Hermes Trismegistos (des dreimal-grössten) ausgab, haben kein hohes Alter. In diesen Schriften selbst ist Hermes der, durch welchen sich der Weltschöpfer der Welt offenbarte, ehe die Menschen waren: der νοῦς des Alls, welcher alles was er gedacht hatte aufschrieb. Thaaut, Asklepias und alle folgenden Weisen heissen Nachfolger des Hermes, Thaaut auch Sohn desselben. Die heiligen Bücher blieben lange verborgen. Erst durch Isis und Osiris wurde die Weisheit des Hermes in die Menschenwelt eingeführt, denn dem Thaaut hatte sich Osiris nur unvollkommen mitgetheilt. Auch in Bezug auf den Hermes selbst kommen aber viele Widersprüche vor. Cf. Hermetis Trismegisti opp.; in Franc. Patricii nova de universis philosophia llbb. L comprehensa. Ferrar. 1591; Ven. 1593; Lond. 1611. 1628. fol. — Hermes Trismegist's Poemander oder von der göttl. Macht und Weisheit. Aus dem Griech. mit Anm. von Tiedemann. Berl. und Stett. 1781. 8. — Ursini de Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto etc. exercitt. Norimb. 1661. 8. — L. F. O. Baumgarten-Crusius: De librorum hermett. origine atque indole. Jen. 1827. 4. — Eine von Apulejus (s. §. 124, Anm. 7.) angeblich aus dem Griech. übersetzte Schrift: Hermetis Trismeg. de natura Deorum ad Asclepium allocuta ist wahrscheinlich unecht. — Ueber die Unechtheit der hermet. Schriften vergl. Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales, Exerc. I. sect. X. und Meiners: Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier, S. 223 ff.

3) Von seiner Schrift ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ist nur ein Theil übersetzt und gedruckt: Dexippi quaestionum in categorias libb. III e vers. lat. Feliciani. Par. 1549. 8. Auch mit des Porphyrios Comm. üb. d. Kategorien: Venet. 1546. 1566. f.

4) Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν rec. et c. not. crit. edid. Ed. Gerhard. Lips. 1820. 8. — Auch seine Brüder Klaudian und Nymphidian werden genannt.

5) Juliani opp. ed. Dion. Petav. Par. 1630. 4. Ed. Ezech. Spanhemii. Lips. 1696. f. — Ad. Kluit Oratio inauguralis pro imperatore Juliano Apostata. Middelb. 1760. 4. — J. P. Ludewig Edictum Juliani contra philosophos christianos. Hal. 1702. 4. — G. F. Gudii Diss. de artibus Juliani Ap. paganam superstitionem instaurandi. Jen. 1739. 4. — Hiller de syncretismo Juliani. Viteb. 1739. 4. — A. Neander: über den Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812. 8. — Jul. Körner: Kaiser Julian der Abtrünnige, oder die traurigen Folgen der Verunstaltung des Christenthums. Schneeberg 183*. 8.

6) Eunapii vitae philosophorum et sophistarum ed. Hadr. Junii. Antwerp. 1568. 8. (Von Junius erschien auch eine lat. Uebers. ib. 1572. 8.) Ed. Commelini. Heidelb. 1596. 8. Ed. Schotti. Genev. 1616. 8. Ed. Boissonade c. suis et Wyttenbachii animadvv. Amst. II Voll. 1822. 8.

7) Sallustii philosophi de diis et mundo lib. gr. et lat. ed. Leo Allatius. Rom. 1638. 12.; Lugd. 1639.; auch bei Gale opusc. myth. p. 237 ss.; ed. Formey. Berol. 1748. 8.; emendatius ed., Lucae Holstenii et Thomae Galei annotationibus integris, Formeji autem selectis aliorumque etc. illustr. J. Conr. Orellius. Turici 1821. 8.

8) Themistii opp. omnia. Paraphrases in Aristotel. et oratt. (VIII) c. Alex. Aphrodis. libb. II de anima et fato. Gr. ed. Vict. Trincavellus. Ven. 1534. fol. — Oratt. XXXIII. Gr. et lat. ed. Jo. Harduinus. Voll. II. Par. 1684. f. — Paraphrases in Aristotel. analytica post. et physica etc. Gr. c. lat. vers. Hermolai Barbari et Mosis Finzii. Ven. 1554. 1558. 1560. f. Einige Paraphrasen wurden aus der hebr. Uebersetzung ins Lat. übertragen, wie die paraphr. in Aristot. metaph. I, 12. (transtulit Moses Finzius. Ven. 1558 et 1570. f.) Arist. de coelo II, 4. (transtulit Mos. Alatinus. Ven. 1574. f.), — mehre aus dem Gr. ins Lat. durch Hermol. Barbarus. (Ven. 1530. f.)

9) Macrobii Saturnal. ed. Jac. Gronov. Lugd. Bat. 1670. 8.; Lond. 1694. 8.; ed. Zeune. Lips. 1774. 8.; ed. Bipont. 1788. 2 Bde. 8.

10) Man legt ihm folgende Schriften bei: Commentar. in aurea carmina Pythagorae gr. lat. ed. Jo. Curterius. Par. 1583. 12.; ed. Needham. Cantabr. 1709. 8. und Lond. 1742. 8. De providentia et fato deque liberi arbitrii c. divina gubernat. convenientia Comment. Gr. lat. interpret. F. Morello. Lutet. 1597. 8. — Hieroclis opp. cura Pearsoni. Lond. 1655. 8. und 1673. II Voll. 8. — Photius hat in seiner bibl. cod. 214. 251. Auszüge aus Schriften des Hierokles mitgetheilt. — Ein Schüler des Hierokles war Aineias von Gaza, welcher zum Christenthum übertrat und den Namen eines christlichen Platonikers erhielt. Wir besitzen von ihm noch ein Gespräch über Unsterblichkeit etc. unter dem Titel Theophrast, und mehre Briefe. Aeneae Gazaei Theophrastus. Gr. c. lat. interpr. Joh. Wolfii.

Tur. 1560. f. Id. ib. c. lat. interpr. et animadvv. Casp. Barthii. Lips. 1655. 4. — Ej. epistolae XXV. Gr. et lat. in Collect. epp. grr. Colon. Allobr. s. Genev. 1606. f. p. 422 ss. — *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας.* Aeneas etc. De immortalitate animae et mundi consummatione. Ad codices rec., Barthii, Tarini, Ducaei notas addidit J. F. Boissonade. Accedit Aeneae interpret. ab Ambrosio Camald. facta. Par. 1836. 8.

11) Cf. Marini vita Procli c. 9. und Suid. s. v. *Ὀλυμπιόδωρος.* Von ihm unterschieden soll ein jüngerer Olympiodor sein, welcher in der Mitte des 6. Jahrh. lebte und den Aristotéles commentirte. Ihm wird beigelegt Comment. in meteor. Aristot. Gr. et lat. Camotio interpr. Ven. Ald. 1550. 1551. II Vol. fol. Ausserdem gibt es von einem Olympiodor noch handschr. Comment. über einige Schriften Platons und eine Lebensbeschr. des Platon, welche Fischer in seiner Ausg. von 4 platon. Dialogen (Leipz. 1783. 8.) hat abdrucken lassen. Du commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon etc. D'un second comment. inédit etc. Par. 1835. 8. — Cf. die Lit. zum folg. §.

12) Als Schüler des Plutarchos werden ausser Syrian und Proklos noch sein Sohn Hierios, seine Tochter Asklepigeneia und sein Eidam Archiades angeführt. — Unter den Frauen, welche sich der neuplaton. Philosophie widmeten, that sich besonders Hypatia hervor. Ausgezeichnet durch Schönheit und Keuschheit lehrte sie seit etwa 396 zu Alexandria Philosophie, fand grossen Beifall und wurde um 415 daselbst von fanatischen Christen ermordet. Einen wahrscheinlich unechten Brief von ihr findet man in J. Chr. Wolf's Fragmm. et elogg. mulierum graec. p. 72. Cf. Ejusd. Catal. femm. illustr. p. 368. et Menag. hist. mull. philosophantium §. 49—56. — J. C. Wernsdorf Diss. IV. de Hypatia philosopha Alexandrina. Vit. 1747—48. 4. — E. Münch Vermischte histor. Schriften. Bd. I. S. 300. f.

13) Syriani Comment. in lib. III. XIII. XIV. metaphysicorum Aristot. lat. interpret. H. Bagolino. Ven. 1558. 4. Er soll auch eine Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Platon geschrieben haben, entsprechend dem Streben aller Neuplatoniker, die innere Uebereinstimmung aller Wissenschaft darzulegen. Als Schüler von ihm werden Hermias von Alexandrien, dessen Gattin Aidesia und Domnin von Larissa genannt.

§. 151. *Proklos.*

Marini vita Procli. Gr. et lat. ed. J. A. Fabricius. Hamb. 1700. 4. Ed. J. Fr. Boissonade. Lips. 1814. 8. — Procli philosophi Platonici opera e Codd. mss. bibl. reg. Paris. nunc primum edid. etc. Victor Cousin. T. I—VI. Paris. 1820. 1825. 8. — Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontib. ductae, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiad. Commentarii. Ex Codd. mss. nunc primum graece ed. Fr. Creuzer. P. I—IV. Francof. 1820—25. — Procli in theologiam Platonis II. VI. Per Aem. Portum. Accessit Marini Neap. libellus de vita Procli. Item conclusiones LV sec. Proclum, quas olim Romae ill. Picus Mirandula disp. exhib. (Iuest etiam Procli Institutio theologica.) Hamb. 1618. fol. Ed. Fabricius. 1704. 4. — Ejusd. in Platonis Timaeum Comment. (lib. V) et in lib. de rep. Bas. 1534. fol. — Aus Proklos Commentar zum Alcibiades I. des Platon hat Ficinus zwei Theile: de anima ac daemone und: de sacrificio et magia (Ven. 1497. 1516. f. u. öfter) in lat. Uebers. herausgegeben, und Creuzer hat einen Theil: *περὶ ἑνώσεως καὶ*

κάλλους aus Handschriften herausgegeben (in der Ausgabe von Plotins lib. de pulchrit. s. die Literatur zu §. 145.). — Scholia graeca in Platonem ex Procli scholiis in Cratylum excerpta, e Codd. ed. J. F. Boissonade. Lips. 1820. 8. Ferner: Comment. in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi, a Raph. Mambla lat. redditus. Rom. 1542. 8. Liber de causis cum commentariis Thomae Aquinatis. Pad. 1493. f. De motu libb. II gr. lat. Justo Velsio interpr. Bas. 1545. 8. Commentarr. in Euclid. libb. IV gr. etc. cura Sim. Grynaei. Bas. 1533. fol. De sphaera gr. in den Astron. vet. Gr. Ven. Ald. 1499. fol. u. öfter, bes. von Jac. Bainbridge herausgegeb. Lond. 1620. 4. Paraphras. in Cl. Ptolem. libb. IV de siderum effectu gr. per Phil. Melanth. Bas. 1534. 4.; gr. lat. ed. Leo Allatius. Lugd. Bat. 1654. 8. — De Burigny Vie du philosophe Proclus et notice d'un Mst. contenant quelqu'uns de ses ouvrages, qui n'ont point été encore imprimés, in den Mém. de l'acad. des inscript. T. XXXI. Deutsch in Hissmanns Magazin IV. Band S. 195 ff. — Procli XXII argumenta adversus Christianos in Philoponus Büchern de aeternitate mundi contra Proclum ed. Trincavelli Gr. 1535. fol. lat. Lugd. Bat. 1557. f.

Proklos wurde 412 zu Konstantinopel geboren. Seine wohlhabenden Eltern stammten aus Lykien, er selbst erhielt zu Xanthos in Lykien seine erste Erziehung und wurde später häufig mit dem Beinamen: der Lykier bezeichnet. In Alexandria beschäftigte sich Proklos zuerst mit Rhetorik und Philosophie und in Athen setzte er unter Plutarchos und Syrianos dieses Studium fort. Bald zeichnete er sich eben so sehr durch Gelehrsamkeit wie durch Frömmigkeit aus und wurde des Syrianos Nachfolger im Lehramte der neuplatonischen Philosophie zu Athen. Seine Gelehrsamkeit umfasste die ganze in Schriften niedergelegte und geheime Weisheit des Alterthums, seine Frömmigkeit erstreckte sich eben so über den Cultus aller heidnischen Völker. Er war seiner Zeit die mächtigste Stütze des Heidenthums, der gefährlichste Feind des schon zur Macht gekommenen Christenthums. Das Heidenthum wurde verfolgt und Proklos selbst musste eine Zeit lang Athen verlassen um sich den Verfolgungen zu entziehn. Seine gläubigen Schüler erzählten wunderhafte Begebenheiten und Thaten des Proklos. Als Schriftsteller war er ungemein thätig. Er commentirte die Schriften des Platon, behauptete die innere Uebereinstimmung namentlich des Orpheus, Pythagoras und Platon und suchte die Grundlehren der neuplatonischen Lehre durch eine streng dialektische Darstellung zu beweisen. Er starb 485 [1]).

1) Ueber sein Leben und die Sagen von seiner Wunderthätigkeit vergl. Marini vita Procli. — Von seinen poetischen, philologischen, mathematischen, astrologischen und philosophischen Schriften sind mehre verloren, verschiedne der noch in Bibliotheken in Handschriften aufbewahrten wohl auch noch nicht herausgegeben worden.

§. 152. *Die Lehre des Proklos.*

Nächst Plotinos ist Proklos der wichtigste neuplatonische Philosoph, dem man durchaus nicht den Vorwurf der Schwärmerei und des Mysticismus machen kann. Vielmehr stellt er die neuplatonische Lehre in seinen wissenschaftlichen Schriften mit der grössten Nüchternheit und einer ausserordentlichen Verstandesschärfe dar. Er schliesst sich noch enger an Platon an, als Plotin, und wenn er diesem auch an Tiefsinn nachsteht, so übertrifft er ihn doch an Scharfsinn. Durch seine dialektische Darstellung befestigte er die neuplatonische Lehre. Wenn er die Theurgie über alle menschliche Weisheit setzt, so geben seine Schriften den schlagenden Beweis, dass er unter dieser menschlichen Weisheit selbst keineswegs die Philosophie verstanden wissen will, die ihm vielmehr wie allen Neuplatonikern himmlischen Ursprungs, eine wahre Theologie ist. Er unterscheidet eine dreifache Weise über göttliche Dinge zu sprechen: eine symbolische — die orphische, eine bildliche — die pythagoreïsche, eine entheastische — die platonische. *Der Entheastikos* (Gottbegeisterte) *offenbart die Wahrheit des Göttlichen an und für sich* [1]). Er selbst schliesst sich dem Platon an und spricht also als Entheastikos, aber mit der strengsten wissenschaftlichen Besonnenheit. Ein Abriss seiner Lehre ist in der Schrift *στοιχείωσις θεολογική* enthalten. Er stellt darin die einzelnen Sätze als Behauptungen auf und fügt einen Beweis zu [2]). — In tiefe spekulative Betrachtungen geht er in der Schrift *εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν βιβλία ἕξ* ein. Vom Plotin unterscheidet er sich, ausser durch seine Weise der Darstellung, dadurch, dass er durch das Hineinkommen des Unterschieds in das *ἕν* nicht den *νοῦς* entstehen lässt, insofern der Unterschied, wenn auch unentwickelt, schon in dem *ἕν* liegt, womit zusammenhängt, dass er nicht nur von einer Vielheit der *νόες*,

sondern auch der ἑνάδες spricht, dass er daher auch nicht ἕν, νοῦς, ψυχή als die drei auf einander folgenden Emanationsstufen annimmt und das ὄν dem νοῦς coordinirt, sondern das ὄν, die ζωή und den νοῦς als die Momente des ἕν, welches sich von sich selbst unterscheidet und dadurch wahrhaft zu sich selbst kommt, begreift. So finden wir bei Proklos nicht die anstössige Bemerkung als falle das ἕν, indem es zum νοῦς werde, gleichsam von sich selbst ab. (Cf. §. 146.) Die Rechtfertigung dieser Abweichung gibt er in seiner Lehre von der dreifachen Trinität, einer äusserst scharfsinnigen Ausführung der platonischen Grundlehre (s. d. Philebos, Gesch. der griech. Philos. S. 208 ff.) von den Principien πέρας und ἄπειρον, aus denen das μικτόν als das Wirkliche hervorgehe, welche Lehre Plotin nicht streng festgehalten und durchgeführt hat. Wie Platon nimmt nämlich Proklos als Principien die Grenze (πέρας) und das Unendliche (ἄπειρον) an [3]). *Alle Einung, Ganzheit und Gemeinschaft der Seienden und alle göttlichen Maasse basiren auf der ersten Grenze. Alle Trennung aber und alle Zeugung und der Fortgang in die Vielheit beruht auf jener ursprünglichsten Unendlichkeit. So dass wenn wir sagen, dass Jegliches von den Göttlichen zugleich auch vorschreite, so sagen wir, dass es der Grenze nach beständig beharre, aber der Unendlichkeit nach vorschreite, und dass es zugleich das Eins habe und die Vielheit, jenes insofern das Prinzip der Grenze, diess insofern die Unendlichkeit an ihm haftet. Bei allem Gegensatz in den göttlichen Geschlechtern beziehen wir das Bessere auf die Grenze, das Niedrere auf die Unendlichkeit. Denn aus diesen zwei Principien hat Alles bis zu den letzten den Fortgang ins Sein. Denn auch das Ewige selbst hat theil zugleich an der Grenze und an der Unendlichkeit, als vernunfterkanntes (νοητός) Maass an der Grenze, als Ursache der unerschöpflichen Möglichkeit in Bezug auf das Sein an der Unendlichkeit. Und die Vernunft insofern sie einartig ist und ganz und insofern sie die vorbildlichen Maasse enthält, ist aus der Grenze gezeugt; sofern sie dagegen ewig Alles hervorbringt und der ganzen Ewig-*

keit nach ist, Allen das Sein gewährend, hat sie immer ihre ungeschwächte innere Möglichkeit der Unendlichkeit[4]). An der Seele, am ganzen Himmel, an aller Zeugung, am Natürlichen zeigt er jene beiden Principien auf. *Mit Recht sagte also Sokrates* (Platon), *dass alles Seiende aus Grenze und Unendlichem sei, und dass diese beiden als die vernunfterkannten Prinzipe zuerst aus dem Gotte hervorgegangen. Das beide vereinigende und vollendende und durch alle Seienden erscheinende, das was vor der Zweiheit, ist das Eins; und die Einigung* (die Einswerdung) *bei Allem ist aus dem Ersten. Die Trennung aber der zwei Elemente ist aus jenen urwirkenden Ursachen erzeugt und strebt durch jene nach dem unerkannten und unaussprechlichen Prinzip. Die vernunfterkannte Wesenheit ist das Gemischte und sie geht zuerst aus dem Gotte hervor, wesshalb sie das Unendliche und die Grenze. Die vierte Ursache, die welche die Mischung bewirkt, ist wieder der Gott selbst;* oder als verschieden genommen, die fünfte: denn der erste ist Gott, *welcher die zwei Prinzipe offenbart. Auf diesen folgen die zwei Prinzipe, die Grenze und das Unendliche; das vierte ist das Gemischte. Wenn daher die Ursache der Mischung als eine andere genommen wird als die erste göttliche Ursache, so wäre sie die fünfte, nicht die vierte wie Sokrates* (Platon) *sagt. — Das Gemischte geht aus dem Ersten hervor und ist nicht bloss aus den Principien nach dem Eins* (aus ἄπειρον καὶ πέρας), *geht aber auch aus diesen hervor und ist dreifältig* (τριαδικόν). *— Das Gemischte ist Monas, weil es am Eins theil hat, zwiefältig* (Dyas) *inwiefern es aus den zwei Prinzipen hervorgegangen, und Trias inwiefern in jeglichem Gemischten diese drei sein müssen: Schönheit, Wahrheit, Symmetrie*[5]). *— Diess ist die erste Trias alles Vernünftigerkannten: Grenze, Unendliches, Gemischtes. — Das Gemischte ist die erste und erhabenste Ordnung der Götter, welche verborgen Alles zusammenhält, nach der vernünftigerkannten Alles umfassenden Trias erfüllt, die Ursache alles Seienden einsartig umfasst und in dem ersten dem Vernünftigerkannten die Spitze* (das erste Eins), *welche über die Gan-*

zen (Allgemeinen) *erhaben* (von ihnen getrennt, selbständig), *begründet*[6]. — *Nach dieser ersten Trias feiern wir die zweite, die von jener ausgeht, die durch das Alogische bei der vor ihr erfüllt wird. Denn es ist nothwendig, dass auch in dieser das Seiende das Theilhabende sei, das Eins das woran theilgenommen wird. — Wie die erste der Einheiten die Spitze des Seienden zeugt, so bringt die mittlere* (Einheit) *das mittlere* (Seiende) *hervor.* Die zweite Trias ist der ersten analog, *und zwar ist an ihr das Höchste das was Eins, Göttlichkeit, Substanz genannt wird, das Mittlere das was innere Möglichkeit genannt wird, das Letzte das was das zweite Seiende genannt wird. Dies aber ist das vernünftigerkannte Leben. — Indem die erste Trias Alles ist, aber vernunftartig und einsartig und grenzartig (um platonisch zu sprechen), so ist die zweite Alles, aber lebensartig und unendlichartig; wie die dritte* (Trias) *nach der Eigenthümlichkeit des Gemischten hervorgegangen ist*[7]. — *Wie nun die erste* (Trias) *das vernünftigerkannte Seiende, die zweite das vernünftigerkannte Leben, so stellt die dritte um sich her* (ὑφίστησι περὶ αὐτήν, hat als zu ihr Gehöriges) *die vernünftigerkannte Vernunft und erfüllt sie mit der göttlichen Einheit, indem sie in die Mitte zwischen sich selbst und das Seiende* (die erste Trias) *die Möglichkeit setzt, durch welche sie dieses, das Seiende, erfüllt und zu sich selbst hinwendet. In dieser nun erscheint alles Vernünftigerkannte als Vielheit. Denn dieses das Seiende ist ganz erkannte Vernunft und Leben und Wesenheit. Und weder nach Ursache wie das erste Seiende, noch Alles offenbarend wie das zweite, sondern wie Alles nach thätiger Wirklichkeit und deutlich* (so wird es durch die dritte Trias dargestellt). *Daher ist es auch die Grenze alles Vernünftigerkannten. — Während die erste Trias verborgen in der Grenze verharrt und alles Beharrliche des Vernünftigerkannten in sich fixirt hat, die zweite aber beharrt und zugleich vorschreitet, so wendet die dritte nach dem Fortgange die erkannte Grenze in das Prinzip und kehrt die Ordnung zu sich selbst zurück. Denn der Vernunft kommt überall das Umwenden und das dem*

Erkannten gemäss machen zu. Und alles diess ist einartig und vernünftig Erkanntes (Ein identischer Gedanke): *das Beharren, das Vorschreiten und das Umwenden* (das Beharrende ist das im Vorschreiten zu sich selbst kommende). — *Diese drei Triaden verkünden auf mystische* (d. h. den gemeinen Verstand übersteigende, aber ja eben als begriffen vorliegende, spekulative) *Weise die schlechthin unerkennbare Ursache des ersten und untheilhaften Gottes, die eine seine unaussprechliche Einheit, die andre den Ueberfluss aller innern Möglichkeiten, die dritte die vollkommene Ausgeburt der Seienden*[8]. Man sieht wie diese drei Triaden aus den drei Principien abgeleitet werden, so dass diese (Grenze, Unendlichkeit, Gemischtes) erstens im Element der Grenze, zweitens im Element der Unendlichkeit, drittens im Element des Gemischten auftreten und in ihrer Aufeinanderfolge das Kommen des Gottes zu sich selbst darstellen, welcher 1) implicite in sich ruht, 2) sich explicirt und 3) mittels dieser Explication zu sich selbst kommt als der welcher er implicite ist. Daher bezeichnet Proklos auch die erste Trias *als den gedachten Gott*, die zweite *als den gedachten und denkenden Gott* (den sich selbst sich entgegensetzenden, von sich sich unterscheidenden, daher im Element der Unendlichkeit, welche aus dem Gegensatz sich ergibt), die dritte *als den denkenden* (intellectuellen) *Gott* (der durch den Gegensatz zu sich selbst kommt, so dass, wie oben gesagt wurde, die dritte Trias durch die zweite sich mit der ersten vermittelt oder die erste zu sich selbst zurückführt)[9]. Jede Trias ist der Gott völlig dem Inhalte nach, jede ist in sich Bewegung von sich durch sich zu sich: in jedem seiner Momente kommt der Gott zu sich selbst; alle drei stellen sie dar den Gott, welcher in jedem seiner Momente sich als er selbst besitzt, völlig aus sich selbst herausgeht um zu sich zurückzukehren.

1) Procl. Theol. plat. (ed. Porti) l. I. c. 4. (p. 9.) — Wie Proklos, wenn er von einer über die menschliche erhabenen mystischen Weisheit spricht, nicht die Philosophie zurücksetzen will, sondern unter dieser mystischen Weisheit die neuplatonische Philosophie selbst versteht, geht auf das klarste aus Theol. plat. l. III. c. 7 init. (p. 131.)

hervor. Hier sagt er: *Πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν, ἵνα καθ' ὁδὸν ἰόντες ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς, τὰς δευτέρας καὶ τρίτας τῶν ὅλων ἐμήσωμεν* — und es folgt eine Recapitulation seiner Lehre vom Eins und den beiden Principien der Grenze und der Unendlichkeit.

2) Ich gebe im Folgenden eine Uebersicht der Lehre des Proklos, einen Abriss der neuplatonischen Philosophie in ihrer höchsten Vollendung, in einem nach den einzelnen Kapiteln fortgehenden Auszuge der Schrift στοιχείωσις θεολογική nach der Creuzerschen Ausgabe (Bd. III.). Die Beweise der Sätze sind natürlich in den meisten Fällen weggeblieben.

(1.) *Jede Vielheit hat auf gewisse Weise theil am Eins.* (2.) *Alles am Eins Theilhabende ist Eins und Nichteins.* (3.) *Alles Einswerdende wird Eins durch Theilhaben am Eins.* (4.) *Alles Einsgewordene* (ἡνομένον) *ist verschieden von dem Selbsteins.* (5.) *Jede Vielheit ist ein späteres als das Eins.* (6.) *Jede Vielheit besteht entweder aus Einsgewordenen oder aus Einheiten. Denn jegliches der Vielen — ist wiederum eine Vielheit. Wenn es aber nicht blosse Vielheit, so ist es Einsgewordenes oder* (eine Vielheit von) *Einheiten. Wenn es aus solchen besteht, aus welchen das erste Einsgewordene, so besteht es aus Einheiten. Wenn nämlich das Selbsteins ist, so ist das Erste das an ihm Theilhabende und erste Einsgewordene. Diess aber besteht aus Einheiten. Denn wenn es aus Einsgewordenen bestände, so wären wiederum die Einsgewordenen aus andern und so ins Unendliche. Es muss aber das erste Geeinte aus Einheiten sein.* (7.) *Alles was ein Andres hervorzubringen vermag* (τὸ παραγωγικόν), *ist ein Besseres als die hervorgebrachte Natur.* (8.) *Allem was irgendwie am Guten theil hat, geht voraus das erste Gute, und was nichts andres ist als das Gute. Denn wenn alles Seiende nach dem Guten begehrt, so ist offenbar das erste Gute über alles Seiende erhaben.* (9.) *Alles Sichselbstgenügende* (αὐτάρκες) *ist entweder seinem Wesen* (οὐσία) *oder der thätigen Wirklichkeit nach besser als das Nichtsichselbstgenügende und das was die Ursache der Vollendung in einer andern Ursache* (ausser sich) *findet.* (10.) *Alles Sichselbstgenügende ist unvollkommner als das schlechthin Gute. Denn was sonst ist das Sichselbstgenügende als das was von sich selbst und in sich selbst das Gute besitzt; diess aber ist bereits von dem Guten erfüllt und hat an ihm theil, aber nicht ist es das schlechthin Gute selbst.* (11.) *Alles Seiende geht aus Einer ersten Ursache hervor. — Die Erkenntniss der Ursachen ist das Werk der Wissenschaft und das nennen wir Wissen, wenn wir die Ursachen der Seienden erkennen.* (12.) *Prinzip und erste Ursache alles Seienden ist das Gute.* (13.) *Alles Gute vermag das an ihm Theilhabende zu vereinigen und alle Einigung* (Einsmachung) *ist gut und das Gute* (absolut) *ist dasselbe mit dem Eins.* (14.) *Jegliches Seiendes ist unbewegt oder bewegt; und wenn es bewegt, so ist es diess entweder durch sich selbst, oder durch ein andres; und wenn durch sich selbst, so ist es sichselbstbewegend, wenn aber durch ein andres ἑτεροκίνητον. Jegliches ist also entweder unbewegt, oder sichselbstbewegend, oder durch ein andres bewegt. — Hieraus ist aber auch diess klar, dass das Sichselbstbewegende unter den Bewegten das erste, unter den Bewegenden das Unbewegte.* (15.) *Alles was auf sich selbst reflectiren kann* (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν), *ist unkörperlich. Denn nichts Körperliches reflectirt auf sich selbst. — Denn Reflection auf sich selbst findet statt, wenn das was reflectirt*

und das worauf reflectirt wird, Eins werden. Diess kann aber beim Körper und überhaupt bei dem Getheilten nicht stattfinden. Denn das Getheilte kommt zu sich (συνάπτεται) nicht als Ganzes zum Ganzen, eben darum weil die Theile getrennt sind und auseinanderfallen (das Leibliche, wenn es auf sich reflectirt, stellt sich nur dar als die Vielheit der Theile). *Wenn also Etwas ein auf sich selbst reflectirendes ist, so ist es unkörperlich und theillos.* (16.) *Alles auf sich selbst Reflectirende hat ein von allem Körper getrenntes Wesen.* (17.) *Alles was sich ursprünglich selbst bewegt, reflectirt auf sich selbst. — Worauf Etwas wirkt, darauf reflectirt es.* (18.) *Alles was Andern das Sein spendet, ist ursprünglich eben diess, wovon es den Bespendeten mittheilt.* (19.) *Alles was ursprünglich einer Natur der Seienden einwohnt, ist bei allem was zu jener Natur gehört nach demselben Verhältniss und auf gleiche Weise.* (20.) *Das Wesen der Seele ist über alle Körper erhaben, und die intellectuelle (νοερά) Natur über alle Seelen, und das Eins über alle intellectuellen Wesen (νοεραὶ ὑποστάσεις).* (21.) *Jegliche Ordnung von der Monas anfangend geht fort in eine der Monas zugehörige Vielheit, und die Vielheit jeglicher Ordnung führt auf zu Einer Monas. — Hieraus aber ist klar, dass auch der Natur des Körpers das Eins und die Vielheit einwohnt, und dass Eine Natur die vielen mit ihr zusammenhängenden hat, und die vielen Naturen aus einer Natur des ganzen. Auch bei der Ordnung der Seelen verhält es sich so, dass aus Einer, der ersten Seele, angefangen wird und in die Vielheit der Seelen fortgegangen wird, und dass die Vielheit in die Eine aufführt; auch bei dem intellectuellen Wesen, dass sowohl eine intellectuelle Monas ist als die Vielheit der Vernunften, die aus Einer Vernunft hervorgeht und in jene zurückkehrt, und dass das Eins, welches vor Allem, auf die Vielheit der Einheiten und die Einheiten auf das Eins zeigen. Nach dem ersten Eins also sind die Einheiten, und nach der ersten Vernunft die Vernunften, und nach der ersten Seele die Seelen, und nach der ganzen Natur die Naturen.* (22.) *Alles zuerst und ursprünglich Seiende nach jeglicher Ordnung ist Eins, und weder Zwei noch mehr als Zwei, sondern durchaus einheitlich (μονογενὲς πᾶν). — Und die erste Vernunft ist Eine alleinige und nicht zwei erste Vernunfte. Und die erste Seele ist Eine, und bei jeglichem Begriff* verhält es sich ähnlich. *So entspricht dem Begriff des Lebendigen ein erstes Eins, und eben so dem Begriff des Menschen.* (23.) *Alles Theilnahmslose stellt von sich her das woran theilgehabt wird. Und alle Wesen, an denen theilgehabt wird, zeigen hin auf die theilnahmlosen Wesen.* (24.) *Alles Theilhabende ist niedriger als das woran theilgehabt wird, und das woran theilgehabt wird ist geringer als das Theilnahmlose. — Diess ist Eins vor den Vielen, das aber woran theilgehabt wird ist Eins für die Vielen: Eins zugleich und Nichteins; das Theilhabende aber durchaus Nichteins, zugleich auch Eins.* (25.) *Alles Vollendete schreitet fort zu Zeugungen, welche es einführen kann, indem es das Eine Prinzip von Allem nachahmt. — Das Vollendetere, wie weit es vollendeter ist, um so viel Mehrer Ursache ist es; denn das Vollendetere hat mehr am Guten theil. Dasselbe ist näher dem Guten, dasselbe ist näher verwandt der Ursache von Allem, dasselbe ist von Mehren Ursache. — Hieraus ist klar, dass das dem Prinzip von Allem Fernste unfruchtbar ist und von Nichts Ursache. Denn wenn es etwas zeugte und nach sich hätte, so wäre es offenbar nicht das*

Entfernteste. (26.) *Jegliche Andres hervorbringende Ursache bringt hervor, selbst bei sich selbst bleibend, das was nach ihm und das in der Reihe Folgende.* (27.) *Alles Hervorbringende vermag wegen seiner Vollendung und wegen der Fülle des Vermögens ein Zweites hervorzubringen.* (28.) *Alles Hervorbringende stellt dar das ihm Aehnliche vor dem Unähnlichen.* (29.) *Aller Fortgang vollendet sich durch Aehnlichkeit der zweiten gegen die ersten.* (Jeder Fortgang des Werdens geschieht so, dass jedes Folgende seinem Vorhergehenden ähnlich ist.) (30.) *Alles was unmittelbar von einem hervorgebracht wird, verharrt in dem Hervorbringenden und tritt aus ihm heraus. — Insofern das Hervorgebrachte dasselbe mit dem Hervorbringenden, verharrt es in ihm; insofern es ein verschiednes, tritt es aus ihm heraus. Aehnlich seiend ist es zugleich dasselbe und ein verschiednes; es verharrt also zugleich und tritt heraus und keins ohne das andere.* (31.) *Alles aus einem Heraustretende kehrt zu jenem zurück, aus dem es heraustrat.* (32.) *Jegliche Rückkehr geschieht durch Aehnlichkeit des Rückkehrenden zu dem, zu welchem es rückkehrt.* (33.) *Alles aus einem Heraustretende und zu ihm Rückkehrende hat eine kreisförmige thätige Wirklichkeit.* (34.) *Alles seiner Natur nach Rückkehrende macht die Rückkehr zu jenem, von wo es auch seinem eigenthümlichen Wesen nach ausging.* (35.) *Alles Verursachte verharrt zugleich in seiner Ursache, und geht aus derselben heraus, und kehrt zu derselben zurück.* (36.) *Unter allen im Fortgang* (des Werdens) *Vervielfältigten sind die ersten die vollendeteren gegen die zweiten, und die zweiten gegen die nach ihnen und so fort der Reihe nach.* (37.) *Unter allen in der Rückkehr Begriffenen sind die ersten unvollendeter als die zweiten, und die zweiten unvollendeter als die auf sie folgenden, die letzten aber die vollendetsten.* (38.) *Jegliches was aus mehren Ursachen hervorgeht, kehrt zu so vielen zurück, von wie vielen es ausgegangen. Und jegliche Rückkehr geschieht durch eben die, durch welche der Ausgang geschehen, da ja beides* (Ausgang und Rückkehr) *durch Aehnlichkeit geschieht; das unmittelbar von einem Ausgegangene kehrt auch unmittelbar zu demselben zurück, denn die Aehnlichkeit war unmittelbar. Was aber beim Ausgehn der Vermittlung bedarf, bedarf derselben auch in Bezug auf die Rückkehr. — Wie viele* (Vermittelnde) *also zum Sein eines Jeden gehören, so viele gehören auch zu dessen Gut-Sein* (diess ist die Rückkehr zur ersten Ursache: das dem Begriffe gemäss werden), *und umgekehrt.* (39.) *Alles Seiende kehrt zurück entweder nur dem Sein nach, oder auch dem Leben nach, oder auch der Erkenntniss nach.* (40.) *Vor den aus einer andern Ursache Hervorgegangenen haben diejenigen den Vorzug, welche von sich selbst bestehn und ein selbständiges Wesen besitzen.* (41.) *Jedes in einem Andern Seiende wird von einem Andern hervorgebracht, jedes in sich Seiende aber ist selbständig.* (42.) *Alles Selbständige vermag zu sich selbst zurückzukehren.* (43.) *Alles was zu sich selbst zurückzukehren vermag, ist selbständig.* (44.) *Alles der thätigen Wirklichkeit nach zu sich selbst zurückzukehren Vermögende kehrt auch dem Sein nach zu sich selbst zurück.* (45.) *Alles Selbständige ist ungezeugt.* (46.) *Alles Selbständige ist unverderblich.* (47.) *Alles Selbständige ist theillos und einfach.* (48.) *Alles nicht Ewige ist entweder zusammengesetzt oder besteht in einem Andern.* (49.) *Alles Selbständige ist ewig.* (50.) *Alles entweder dem Sein nach, oder der thätigen Wirklichkeit nach durch Zeit Gemessene ist insofern Zeugung, inwiefern es nach*

Zeit gemessen wird. (51.) *Alles Selbständige ist dem Wesen nach von dem von der Zeit Gemessenen ausgenommen.* (52.) *Alles Ewige ist ganz zugleich, indem es entweder das Wesen nur ewig hat, als ganz zugleich gegenwärtiges, und nicht einiges vor ihm schon besteht, anderes nachher bestehen soll, was noch nicht ist, sondern so weit schon besteht, wie weit es sein kann, unverkleinert und unvermehrt, — oder indem es neben dem Wesen die thätige Wirklichkeit und diese durchaus in dem eigenen Maasse der Vollendung bestehend hat, und gleichsam nach Einer und derselben Grenze befestigt unbeweglich und unveränderlich (ἀμεταβάτως, intransitive). — Es ist klar, dass die Ewigkeit für Alles Ursache des Seins, da ja alles entweder dem Wesen nach oder der thätigen Wirklichkeit nach Ewige das Wesen oder die thätige Wirklichkeit als ganz ihm gegenwärtig besitzt.* (53.) *Vor allem Ewigen besteht die Ewigkeit (ὁ αἰών) und vor allem Zeitlichen die Zeit.* (54.) *Alle Ewigkeit ist Maass des Ewigen, und alle Zeit Maass des Zeitlichen; und nur diese zwei sind in den Seienden Maasse des Lebens und der Bewegung. — Das nach dem Ganzen Messende ist die Ewigkeit, das nach den Theilen Messende die Zeit.* (55.) *Alles Zeitliche ist entweder die immerwährende Zeit, oder hat sein Dasein in einem Theile der Zeit. — Also ist die Ewigkeit (ἡ ἀϊδιότης) eine doppelte, die eine ewig, die andere zeitlich, die eine bestehende Ewigkeit, die andere werdende, — die eine ganz bei sich selbst, die andere aus Theilen, von denen jeglicher nach früher und später getrennt ist.* (56.) *Alles von Zweiten Hervorgebrachte wird noch mehr von den frühern höhern Ursachen hervorgebracht, von welchen auch die Zweiten hervorgebracht wurden.* (57.) *Jegliche Ursache hat vor dem Verursachten thätige Wirklichkeit und ist fähig mehren* (als dem Verursachten) *nach sich zur Grundlage zu dienen. — Die Seele ist nicht von so Vielen Ursache wie die Vernunft, sondern diese ist auch vor der Seele thätig wirksam. Und was die Seele den Zweiten gibt, gibt auch die Vernunft in höherm Grade. Und wenn die Seele nicht mehr thätig wirklich, strahlt die Vernunft ihre Gaben auf die, welchen die Seele sich selbst nicht gegeben hat. Denn auch das Seelenlose, wiefern es am Begriff theil hat, nimmt theil an der Vernunft und dem Schaffen der Vernunft. Ferner wessen die Vernunft Ursache ist, dessen ist auch das Gute Ursache. Nicht aber umgekehrt. Denn auch die Beraubungen* (Negationen) *der Begriffe* (das Begrifflose) *sind daher* (aus dem Guten). *Denn Alles ist daher; die Vernunft aber ist nicht die Grundlage der Beraubung* (das der Negation Zugrundeliegende), *weil sie Begriff ist.* (58.) *Alles von mehren Ursachen Hervorgebrachte ist zusammengesetzter als das von wenigeren Ursachen Hervorgebrachte.* (59.) *Alles dem Wesen nach Einfache ist entweder besser oder schlechter als das Zusammengesetzte.* (60.) *Alles was Mehrer Ursache ist besser als was die innere Möglichkeit zu Wenigeren besitzt und was nur Theile von dem hervorbringt, welches jenes als Ganzes begründet.* (61.) *Jede ungetheilte innere Möglichkeit ist höher, jede getheilte geringer. Denn wenn sie getheilt wird, so geht sie in Vielheit fort; wenn aber diess geschieht, so entfernt sie sich weiter von dem Eins.* (62.) *Jede Vielheit, welche dem Eins näher steht, ist in Bezug auf Quantität geringer als die fernerstehenden Vielheiten, der innern Möglichkeit nach aber höher. — Hieraus ist klar, dass es mehr körperliche Naturen als Seelen gibt, mehr Seelen als Vernunfte, mehr Vernunfte als göttliche Einheiten und so überall.*

(63.) *Alles Unantheilhafte begründet doppelte Reihen der Theilhabenden: erstens die Reihe der zeitweilig Theilhabenden, zweitens die Reihe der immer und ursprünglich Theilhabenden.* (64.) *Jede ursprüngliche Monas begründet eine doppelte Zahl: die der selbständigen Wesen und die der Erscheinungen, der in Andern ihr Wesen habenden. — Daraus ist klar, dass auch die Einheiten zum Theil als selbständige aus dem Eins hervorgegangen, zum Theil Erscheinungen der Einswerdungen und der Vernunft* (theils konkrete, theils abstrakte Einheiten). *Einige sind selbständige Wesenheiten, andere nur Scheinbilder beseelter Seelen. Und so ist weder jede Einswerdung Gott, sondern die selbständige Einheit* (ἑνάς), *noch jegliche intellectuelle Eigenthümlichkeit* (nicht jeder, d. h. nicht der abstrakte Gedanke) *Vernunft, sondern nur die substantielle, noch jede Erscheinung der Seele Seele, sondern es gibt auch Nachbilder der Seele.* (65.) *Jedes auf irgend eine Art Bestehende ist entweder der Ursache nach prinzipartig* (das Hervorbringende wird in dem Hervorgebrachten erkannt), *oder der Existenz nach, oder dem Theilhaben nach bildlich.* (66.) *Alle Seienden sind gegen einander* (verhalten sich unter einander als) *Ganze, oder als Theile, oder als dieselben, oder als verschiedne.* (67.) *Jede Ganzheit* (ὁλότης) *ist entweder vor den Theilen, oder aus den Theilen, oder in dem Theile.* (68.) *Jedes Ganze in dem Theile ist Theil des Ganzen aus den Theilen.* (69.) *Jedes Ganze aus Theilen hat theil an der Ganzheit vor den Theilen.* (70.) *Jegliches Ganzere gehört zu den Ursprünglichen und erscheint vor den Theilweisen in den Theilhabenden* (d. h. das Allgemeine an den Dingen ist das Ursprüngliche und waltet vor dem Particulären in ihnen vor); *und etwas Theilhabendes verlässt die zweiten von jenen* (d. h. das Vermittelte unterscheidet sich von dem Unmittelbaren durch den Mangel irgend einer particulären Bestimmtheit). *Es muss z. B. erst Seiendes, dann Lebendiges, der Mensch werden. Und den Menschen gibt es nicht ohne Denkvermögen; Lebendiges aber ist, was athmet und sinnlich wahrnimmt; und wird auch noch das Leben aufgehoben, so bleibt das Seiende, und so bei Allem.* (71.) *Alles unter den ursprünglichen Ursachen was zu einer ganzeren* (allgemeinern) *und höheren Ordnung unter den Bewirkten* (Wirklichen) *gehört, wird in Bezug auf die Erscheinungen von ihm gleichsam ein Zugrundeliegendes für die Mittheilungen der mehr particulären; und die Ausflüsse aus den Zweiten stellen sich als Erscheinungen der Höheren dar.* (72.) *Alles was einen in den Theilhabenden zugrundeliegenden Gedanken hat, geht aus vollendeteren und allgemeineren Ursachen hervor. — Die Materie, aus dem Eins zum Bestehn kommend, ist an sich des Begriffs unantheilhaft. Der Körper an sich, obschon er am Seienden theil hat, ist der Seele unantheilhaft; denn die Materie, welche von Allem das Zugrundeliegende ist, ist aus der Ursache von Allem hervorgegangen; der Körper aber, das Zugrundeliegende des Beseelten, hat sein Bestehn aus dem was allgemeiner als die Seele.* (Die Materie wird aus dem Eins direct abgeleitet, mit ihr das Körperliche; nicht ist also die Seele der höhere Gattungsbegriff, an welchem der Körper theil hätte.) (73.) *Alles Ganze ist zugleich ein Seiendes und hat am Seienden theil, nicht aber ist jedes Seiende ein Ganzes* (ein Allgemeines). (74.) *Jeder Begriff* (Gattungsbegriff, εἶδος) *ist ein Ganzes, denn er besteht aus Mehren, von denen jedes zur Erfüllung des Begriffs dient; nicht aber ist jedes Ganze* (Allgemeines) *Begriff.* (75.) *Jedes was eigentlich Ursache genannt wird, ist ausgenommen von dem Bewirkten* (die Ursache

existirt für sich). (76.) *Alles was von einer unbewegten Ursache wird, hat unbewegte Existenz; alles was aus einer bewegten Ursache wird, hat bewegte Existenz.* (77.) *Alles durch innere Möglichkeit Seiende ist aus dem nach thätiger Wirklichkeit Seienden. Was durch innere Möglichkeit ist, geht fort zu dem was durch thätige Wirklichkeit. Was irgendwie durch innere Möglichkeit, ist aus dem was irgendwie nach thätiger Wirklichkeit, in welcher Beziehung es selbst durch innere Möglichkeit.* (78.) *Alle innere Möglichkeit ist entweder vollendet* (vollkommen) *oder unvollendet. Die zur thätigen Wirklichkeit führende nämlich ist vollendete Möglichkeit. — Welche aber eines Andern bedarf, das nach thätiger Wirklichkeit vorexistirt, in Bezug auf welche Etwas nach innerer Möglichkeit ist, ist unvollendet. Denn sie bedarf eines in einem Andern seienden Zweckes* (Ziels, Endes), *damit sie an jenem theilnehmend vollendet werde. So dass vollendet die innere Möglichkeit des nach thätiger Wirklichkeit Seienden, welche fähig ist thätige Wirklichkeit zu zeugen; unvollendet aber die das nach Möglichkeit von jenem Seiende besitzend zur Vollendung kommt* (die einer andern von einer Wirklichkeit gesetzten Möglichkeit zu ihrer eigenen Verwirklichung bedarf). (79.) *Alles Werdende wird aus doppelter innerer Möglichkeit* (aus einer unvollendeten und einer vollendeten). (80.) *Allem Körper kommt es an sich von Natur zu zu leiden, allem Unkörperlichen zu handeln.* (81.) *Alles woran getrennt* (χωριστῶς) *theilgehabt wird, wohnt dem Theilhabenden bei durch eine nicht getrennte innere Möglichkeit, welche es hineinlegt* (und durch welche die Vermittlung zwischen dem Theilhabenden und dem woran theilgenommen wird, geschieht). (82.) *An allem Unkörperlichen, welches zu sich zurückkehren kann, wird, wenn ein Anderes an ihm theil hat, als an einem getrennten theilgehabt.* (83.) *Alles was sich selbst erkennen kann, ist ein solches das durchaus zu sich selbst zurückkehren kann, denn es ist klar, dass das, was durch thätige Wirklichkeit zu sich selbst zurückkehrt, sich selbst erkennt, denn Eins ist das Erkennende und das Erkannte.* (84.) *Alles immer Seiende ist von unendlicher innerer Möglichkeit.* (85.) *Alles immer Werdende hat eine unendliche innere Möglichkeit des Werdens.* (86.) *Alles wahrhaft Seiende ist wahrhaft unendlich, nicht der Vielheit nach, nicht der Grösse nach, sondern nur der innern Möglichkeit nach.* (87.) *Alles Ewige ist ein Seiendes, nicht aber alles Seiende ein Ewiges.* (88.) *Alles wahrhaft Seiende ist entweder vor der Ewigkeit, oder in der Ewigkeit, oder theilhabend an der Ewigkeit.* (89.) *Alles wahrhaft Seiende ist aus Grenze* (πέρας) *und Unendlichem. Inwiefern es nämlich von unendlicher innerer Möglichkeit ist, insofern ist es offenbar unendlich und besteht aus dem Unendlichen. Inwiefern es aber theillos und einsartig, insofern hat es an der Grenze theil. Denn das am Eins Theilhabende ist begrenzt.* (90.) *Vor allem, was aus Grenze und Unendlichkeit besteht, existirt an sich die erste Grenze und die erste Unendlichkeit.* (91.) *Alle innere Möglichkeit ist entweder begrenzt oder unendlich.* (92.) *Alle Vielheit der unendlichen innern Möglichkeiten hängt ab von der Einen ersten Unendlichkeit, welche nicht als irgend eine innere Möglichkeit an der theil genommen wird, ist, und die nicht in den Möglichkeiten besteht, sondern die an sich besteht, nicht irgend eines Theilhabenden Möglichkeit seiend, sondern Ursache aller Seienden.* (93.) *Alles Unendliche in den Seienden ist weder für die höheren unendlich, noch für sich selbst, denn wodurch ein jegliches un-*

endlich, dadurch ist es auch unbegrenzt. Alles was in jenen ist aber für sich begrenzt und für alles was vor ihm (so dass die Unendlichkeit um so mehr in die Dinge kommt, je weiter sich dieselben von dem ursprünglichen Einen entfernen). (94.) *Alle Ewigkeit* (ἀϊδιότης) *ist eine Unendlichkeit, aber nicht alle Unendlichkeit Ewigkeit.* (95.) *Alle innere Möglichkeit, welche einsartiger, ist unendlicher als die* (in sich) *vielfältige.* (96.) *Die innere Möglichkeit jedes begrenzten Körpers, welche unendlich ist, ist unkörperlich.* (97.) *Jede ursprüngliche Ursache bei jeder Reihe theilt jeder Reihe von ihrer eignen Eigenthümlichkeit mit.* (98.) *Jede getrennte* (selbständig existirende) *Ursache ist überall und zugleich auch nirgends. Denn vermöge der Mittheilung der innern Möglichkeit ihrer selbst ist sie überall; — vermöge der mit dem im Raume Seienden unvermischten Wesenheit und der ausserordentlichen Reinheit nirgends.* (99.) *Alles Untheilhafte ist insofern untheilhaft, inwiefern es nicht durch eine andere Ursache besteht, sondern selbst Prinzip ist und Ursache aller derer an welchen theil genommen wird, und auf diese Weise verhält sich jedes Prinzip bei jeder Reihe als ein ungezeugtes.* (100.) *Jegliche Reihe der Ganzen* (Allgemeinen) *geht in eine untheilhafte Ursache und Prinzip aus; alles Untheilhafte aber geht von dem Einen Prinzip von Allem aus.* (101.) *An der Spitze von allem an der Vernunft Theilhabenden steht die untheilhafte Vernunft, und an der Spitze von allem an dem Leben Theilhabenden das Leben, und an der Spitze von allem am Seienden Theilhabenden das Seiende. Von diesen aber ist das Seiende vor dem Leben, das Leben aber vor der Vernunft — — denn das Seiende ist Mehrer Ursache als das Leben, und noch Wenigerer Ursache ist die Vernunft.* (102.) *Alles irgendwie Seiende ist aus Grenze und Unendlichem wegen des ersten Seienden; alles Lebendige ist selbstbewegt wegen des ersten Lebens; alles Erkennbare* (γνωστικόν) *hat an der Erkenntniss theil wegen der ersten Vernunft. — Denn die Spitze aller Erkenntniss ist in der Vernunft und die Vernunft ist das erste* (höchste, Ur-) *Erkennbare.* (103.) *Alles ist in Allem; eigentlich in Jeglichem; nämlich auch in dem Seienden das Leben und die Vernunft, und in dem Leben das Sein und das Vernünftige Erkennen, und in der Vernunft das Sein und das Leben. Aber alles Seiende ist* (tritt auf) *hier erkennbar, hier lebendig, hier wahrhaft seiend.* (104.) *Alles erste Ewige* (αἰώνιον) *hat Wesenheit und thätige Wirklichkeit.* (105.) *Alles Unsterbliche ist ewig* (ἀΐδιον), *aber nicht alles Ewige unsterblich* (nämlich alles das Ewige nicht, was höher oder niedriger als das Lebendige). (106.) *Das Mittlere von allem nach Ursache und thätiger Wirklichkeit durchaus Ewigen und dem sein Wesen in der Zeit Habenden ist das was in gewisser Beziehung ewig, in gewisser zeitlich.* (107.) *Alles was in gewisser Beziehung ewig, in gewisser Beziehung aber zeitlich, ist zugleich Seiendes und Werden* (γένεσις) (jenes als Ewiges, diess als Zeitliches). (108.) *Alles Theilhafte in einer jeglichen Ordnung kann auf doppelte Weise an der Monas in der unmittelbar höheren Ordnung theil haben, entweder durch die eigene Ganzheit, oder durch das in jener Theilhafte und demselben nach der Analogie zur ganzen Reihe Gleichgeordnete.* (109.) *Jede theilhafte* (einzelne, bestimmte) *Vernunft hat an der über der Vernunft erhabnen und ersten Einheit theil, sowohl durch das Ganze als durch die ihr gleichgeordnete* (in der Analogie der Reihen entsprechende) *theilhafte* (bestimmte) *Einheit. Und jegliche theilhafte Seele hat theil am Ganzen durch*

die ganze Seele und die theilhafte Vernunft. Und jede theilhafte Natur des Körpers hat an der ganzen Seele theil durch die ganze Natur und die theilhafte Seele. (110.) *Von allen nach einer jeglichen Reihe Geordneten können die ersten* (höchsten) *und mit ihrer Monas vereinigten an den in der höhern Reihe zunächst ihren Platz Habenden durch Analogie theil haben.* (111.) *In jeder intellectuellen Reihe sind einige göttliche Vernunfte* (Intelligenzen), *welche zur Theilnahme an den Göttern aufgenommen sind, andere nur Vernunfte* (Vernunft schlechthin); *und in jeder Seelen-Reihe sind einige intellectuelle Seelen, auf die ihnen eigenthümlichen Vernunfte basirt, andere Seelen schlechthin. Und in aller körperlichen Natur haben einige* (Naturen) *Seelen, welche nach Oben gerichtet, andere sind Naturen schlechthin, untheilhaft der Beiwohnung der Seelen. — Nicht also jegliche Vernunft hängt mit Gott zusammen, sondern nur die höchsten und am meisten zur Einheit gelangten unter den Vernunften* (und eben so in Bezug auf Seelen und Körper). (112.) *Die ersten jeglicher Ordnung haben die Gestalt derer vor ihnen* (der einer höhern Reihe angehörigen). (113.) *Jegliche göttliche Zahl ist einsartig* (ἑναιος). *— Und das von welchem Alles her und das zu welchem Alles hin, ist das Gute. Ist also eine Vielheit der Götter, so ist die Vielheit einsartig.* (114.) *Jeglicher Gott ist eine selbständige Einheit, und jegliche selbständige Einheit ist ein Gott.* (115.) *Jeglicher Gott ist über das Sein, über das Leben und über die Vernunft erhaben.* (116.) *Jeglicher Gott ist mittheilhaft, ausser dem Eins. — Mittheilhaft ist jegliche Einheit, welche nach dem Eins besteht, und also jeglicher Gott.* (117.) *Jeglicher Gott ist Maass der Seienden — jede Vielheit der Seienden wird von den göttlichen Einheiten gemessen.* (118.) *Alles, was in den Göttern, bestand vorher in ihnen ihrer Eigenthümlichkeit gemäss und ist ihre einsartige und über dem Sein erhabene Eigenthümlichkeit.* (Sie sind auf keine Weise durch Theilhaben.) (119.) *Jeder Gott besteht durch die über das Sein erhabene Güte und ist gut weder durch Theilhaben noch durch Wesen* (Sein). *— Wenn nämlich das Erste Eins und das Gute, und inwiefern Eins insofern gut und inwiefern gut insofern Eins, so ist auch die ganze Reihe der Götter einsartig und gutartig durch Eine Eigenthümlichkeit, und nicht jeder durch ein andres Einheit und Güte. — Wie also das Eins der Götter über das Sein erhaben, so ist auch das Gute derselben über das Sein erhaben, in dem nichts ist als das Eins. Denn nicht ist jeglicher Gott ein andres und hernach gutes, sondern einzig und allein gutes; wie auch nicht ein andres und hernach Eins, sondern einzig und allein Eins.* (120.) *Jeglicher Gott besitzt in der Existenz seiner selbst das Vorkennen* (Vorsehung, προνοεῖν) *der Ganzen* (der Allgemeinheiten). *Und das erste Vorkennen ist in den Göttern; denn alles andre was nach den Göttern ist, vorkennt durch die Theilnahme an jenen. Den Göttern aber ist das Vorkennen eingeboren. — Das Vorkennen ist thätige Wirklichkeit vor der Vernunft.* (121.) *Alles Göttliche hat zur Substanz* (ὑπαρξις) *die Güte, einsartige innere Möglichkeit* (durch welche das Göttliche alles Uebrige beherrscht) *und verborgene Erkenntniss, welche zugleich allen Zweiten* (nach dem Göttlichen existirenden Niederen) *unfassbar.* (122.) *Alles Göttliche vorkennt das Zweite* (das Niedere) *und ist ausgenommen von dem Vorerkannten, so dass weder das Vorkennen dessen reine und einsartige Vorzüglichkeit schwächt, noch das getrennte Einssein* (die individuelle Einheit) *das Vorkennen aufhebt.* (123.) *Alles Gött-*

liche ist zwar selbst durch das über das Sein erhabene Einssein unaussprechlich und unerkennbar für alle Zweiten (niedern Wesen), *kann aber von dem an ihm Theilhabenden begriffen und erkannt werden. Daher ist nur das Erste durchaus unerkennbar weil es untheilhaft ist* (nichts an ihm theil hat). (124.) *Jeglicher Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, nothwendig das Nichtnothwendige, unveränderlich das Veränderliche und überhaupt Alles besser als es nach seiner Ordnung ist.* (125.) *Jeglicher Gott, von welcher Ordnung er beginnen mag sich zu offenbaren, schreitet vor durch alle Zweiten, immer seine Mittheilungen vervielfältigend und theilend, bewahrend aber die Eigenthümlichkeit seiner eigenen Existenz.* (126.) *Jeglicher Gott ist ganzer* (allgemeiner) *je näher er dem Eins, theilweiser je ferner er demselben.* (127.) *Alles Göttliche ist am meisten zuerst einfach und desswegen am meisten sichselbstgenügend.* (128.) *An jeglichem Gott, an welchem von den Nächsten* (den zunächst auf ihn folgenden Wesen) *theilgenommen wird, wird unmittelbar* (von diesen) *theilgenommen, von den Entfernteren aber durch mehre oder wenigere Mittel.* (129.) *Jeglicher göttliche Körper ist durch die göttliche Seele göttlich, jede göttliche Seele durch die göttliche Vernunft, jede göttliche Vernunft durch Theilhaben an der göttlichen Einheit.* (130.) *Die ersten* (höchsten) *jeglicher göttlichen Ordnung stehen mehr mit den unmittelbar über sie geordneten in Zusammenhang als die der Reihe nach folgenden, und die zweiten hängen mehr an den zunächst über ihnen stehenden als die nach jenen an denselben.* (131.) *Jeglicher Gott beginnt von sich selbst seine eigenthümliche thätige Wirklichkeit.* (132.) *Alle Ordnungen der Götter stehen in mittelbarer Verbindung.* (133.) *Jeglicher Gott ist eine guteswirkende Einheit oder eine einsschaffende Güte und hat eine solche Existenz, insofern ein jeglicher Gott. Aber der erste* (höchste) *ist das Gute schlechthin und Eins schlechthin; von denen aber nach dem ersten ist jeglicher eine gewisse Güte und eine gewisse Einheit.* (134.) *Jegliche göttliche Vernunft erkennt als Vernunft und vorkennt* (προνοεῖ) *als Gott.* (135.) *An jeglicher göttlichen Einheit wird von irgend Einem unter den Seienden unmittelbar theilgenommen, und alles Vergöttlichte strebt in Eine göttliche Einheit empor; und wie viele Einheiten, an denen theilgenommen wird, sind, so viele sind auch theilhabende Gattungen der Seienden. Denn nicht hat Eins an zwei oder mehr Einheiten theil.* (136.) *An jedem ganzen* (allgemeiner) *existirenden Gotte und der dem ersten näher steht, wird von einer ganzeren* (allgemeineren) *Gattung der Seienden theilgenommen; an dem theilhafteren aber und weiter entfernten* (von dem ersten) *von einer theilhafteren* (Gattung der Seienden); *und wie sich das Seiende zum Seienden, so verhält sich die Einheit zur göttlichen Einheit.* (137.) *Jede Einheit lässt durch das Eins auch das an ihr theilhabende Seiende existiren. Denn das Eins, wie es für Alles der Grund der Existenz ist, ist auch für die Einheiten, an welchen die Seienden theil haben, welche auf den Einheiten basiren, Ursache.* (138.) *Von allen an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theilhabenden, Vergöttlichten, ist das erste und höchste das Seiende* (welches höher als Vernunft und Leben). (139.) *Alles an den göttlichen Einheiten Theilhabende beginnt von dem Seienden und endet in die körperliche Natur.* (140.) *Alle innern Möglichkeiten der Göttlichen* (Wesen), *von oben beginnend und durch die eigenthümlichen Mittel fortgehend, gelangen bis zu den letzten und bis zu*

den irdischen Orten. (141.) *Alles Vorkennen der Götter ist theils von dem Vorerkannten ausgenommen, theils* (demselben) *zusammengeordnet* (d. h. das Vorkennende ist entweder ein anderes und höheres als das Vorgekannte, oder es steht dieses unter jenem in derselben Reihe). (142.) *Die Götter sind für Alles auf dieselbe Weise gegenwärtig, aber nicht ist Alles auf dieselbe Weise für die Götter gegenwärtig; sondern jegliches hat nach seiner eigenen Ordnung und innern Möglichkeit Antheil an der Gegenwart derselben: einiges einsartig, andres vervielfacht, einiges ewig, andres zeitlich, einiges unkörperlich, andres körperlich.* (143.) *Alles Mangelhaftere weicht der Gegenwart der Götter aus, obschon es für dieselbe empfänglich wäre. Zwar geht alles dem göttlichen Lichte Fremdartige aus dem Wege, aber alles wird zugleich von den Göttern verklärt* (denn die Götter sind mächtiger als das aus ihnen Hervorgegangene). (144.) *Alle Seienden und alle Ordnungen der Seienden gehen eben dahin fort, wohin die Ordnungen der Götter fortgehen; denn die Götter führen die Seienden mit sich zugleich fort, und nichts vermag zu widerstehn und Maass und Ordnung ausserhalb der Götter zu gewinnen.* (145.) *Die Eigenthümlichkeit jeglicher göttlichen Ordnung erstreckt sich durch alle Zweiten und gibt allen mangelhafteren Geschlechtern sich selbst.* (146.) *Die Ausgänge aller göttlichen Fortgänge* (Entwicklungen) *gleichen den Anfängen derselben, indem sie den anfanglosen und endlosen Kreis herstellen durch die Rückkehr zu den Anfängen.* (147.) *Die Aeussersten bei allen göttlichen Ordnungen gleichen den Grenzen der höheren* (Ordnungen, — durch welche Aehnlichkeit der Zusammenhang unter den göttlichen Ordnungen hergestellt wird). (148.) *Jegliche göttliche Ordnung eint sich mit sich selbst auf dreifache Weise: von dem Anfange ihrer selbst aus, von der Mitte und von dem Ende. Denn indem sie die höchste innere Möglichkeit des Einswerdens hat, entlässt sie die Einigung in sich durch und durch und einigt sich durch und durch von oben herab, bei sich selbst bleibend. Die Mitte aber, nach beiden Enden sich ausstreckend, fasst sich um sich selbst zusammen* (die Vielen wie in ein Centrum). *Das Ende aber, rückkehrend wiederum in den Anfang und die vorhergehenden Möglichkeiten dahin zurückführend, offenbart an der ganzen Reihe Möglichkeiten, Gleichheit und Einigkeit. Und so ist die ganze Reihe Eins durch die einsmachende innere Möglichkeit der Ersten, durch die Zusammenfassung in der Mitte, durch die Rückkehr des Endes in den Anfang der Fortgänge* (Entwicklungen). (149.) *Jegliche Vielheit der göttlichen Einheiten ist der Zahl nach begrenzt. Denn das Unendliche ist nicht dem Eins verwandt* (welches doch die göttlichen Einheiten sind), *sondern ihm fremd.* (150.) *Jedes Hervorgehende in den göttlichen Ordnungen vermag seiner Natur nach nicht die innern Möglichkeiten des Fortschreitenden aufzunehmen, noch überhaupt die Zweiten alle Möglichkeiten der vorhergehenden, sondern jene haben einige ausgenommene Möglichkeiten der niederen und solche welche bei den nachfolgenden* (Hervorgehenden, Entwicklungen) *unbestimmt sind.* (Die Eigenthümlichkeiten der Niedern präexistiren in den Höheren, nicht aber besitzen die Niedern alle Eigenthümlichkeiten der Höheren.) (151.) *Alles Väterliche in den Göttern ist urschöpferisch* (πατροειδές) *und nimmt in der Ordnung des Guten die erste Stelle ein in Bezug auf alle göttlichen Einrichtungen. — Daher wird das Väterliche genannt: das die einsmachende und gutartige innere Möglichkeit des Eins und die den Zweiten zugrundeliegende*

Ursache offenbarende. (152.) *Alles Zeugungsfähige der Götter geht fort* (schreitet vor im Zeugen) *nach der Unendlichkeit der göttlichen innern Möglichkeit, sich selbst vervielfältigend, Alles durchgehend und das Unerschöpfliche in den Fortgängen der Zweiten vorzüglich aufzeigend.* (153.) *Alles Vollendete in den Göttern ist Ursache der göttlichen Vollendung* (Vollkommenheit). (154.) *Alles Bewahrende* (φρουρητικόν, das conservative Prinzip) *in den Göttern bewahrt ein Jegliches in der eigenthümlichen Ordnung, indem es von den Zweiten einsartig ausgenommen und in die Ersten gesetzt ist.* (155.) *Alles Lebenzeugende in den göttlichen Gattungen ist eine zeugende Ursache; nicht aber ist jede zeugungsfähige Ordnung lebenzeugend.* (156.) *Alle Ursache der Reinheit gehört in die bewahrende Ordnung; nicht aber ist umgekehrt alles Bewahrende dasselbe mit der reinigenden Gattung.* (157.) *Alle väterliche Ursache ist für Alles Fürsorger* (προμήτωρ) *des Seins und bietet die Substanzen des Seienden dar; alles Formirende* (δημιουργικόν) *aber der Darstellung* (εἰδοποία) *existirt vor dem Zusammengesetzten, und vor der Ordnung* (Reihe), *und vor der Eintheilung der Zusammengesetzten nach der Zahl, und gehört zu der Zusammenstellung mit dem Väterlichen selbst in den theilhafteren Gattungen.* (158.) *Alle emporführende Ursache in den Göttern ist unterschieden von der reinigenden Gattung und von den rückführenden Gattungen.* (159.) *Jede Ordnung der Götter ist aus den ersten Principien, aus Grenze und Unendlichem, aber die eine neigt sich mehr der Ursache der Grenze zu, die andere mehr der Unendlichkeit.* (160.) *Alle göttliche Vernunft ist einsartig und vollendet, und die erste Vernunft leitet die andern Vernunfte von sich ab.* (161.) *Alles wahrhaft Seiende, von den Göttern Abhängige, ist göttlich und untheilhaft.* (162.) *Jede das wahrhaft Seiende erleuchtende Vielheit der Einheiten ist verborgen und erkennbar: verborgen als mit dem Eins zusammenhängend, erkennbar insofern das Seiende an ihr theil hat.* (163.) *Alle Vielheit der Einheiten, an welcher die untheilhafte Vernunft theil hat, ist intellectuell* (νοερόν). (164.) *Alle Vielheit der Einheiten, an welcher jede untheilhafte Seele theil hat, ist überweltlich* (gleich der untheilhaften Seele). (165.) *Alle Vielheit der Einheiten, an denen irgend ein sinnlichwahrnehmbarer Körper theil hat, ist weltlich* (ἐγκόσμιον). (166.) *Alle Vernunft ist untheilhaft oder theilhaft; und wenn sie theilhaft ist, so haben entweder die überweltlichen Seelen an ihr theil, oder die weltlichen.* (167.) *Jede Vernunft erkennt sich selbst. Aber die erste erkennt nur sich selbst, und in dieser ist Vernunft und Erkanntes Eins der Zahl nach; jede der Reihe nach folgende Vernunft dagegen erkennt zugleich sich selbst und das was vor ihr.* (168.) *Jegliche Vernunft weiss nach thätiger Wirklichkeit, dass sie erkennt, und nicht ist einer Vernunft eigen zu erkennen und einer andern zu erkennen dass sie erkennt.* (169.) *Jegliche Vernunft hat das Wesen, die innere Möglichkeit und die thätige Wirklichkeit in Ewigkeit.* (170.) *Jede Vernunft erkennt Alles zumal, aber die untheilhafte Alles einfach und jede andere Vernunft nach ihr Alles dem Eins nach.* (171.) *Jede Vernunft ist ungetheilte Wesenheit.* (172.) *Jede Vernunft ist unmittelbar Urheber des Ewigen und seinem Wesen nach Unveränderlichen.* (173.) *Jede Vernunft ist intellectuell und eben so das was vor ihr und das was nach ihr.* (174.) *Jede Vernunft begründet durch das Erkennen das was nach ihr, und das Schaffen beruht in dem Erkennen und die Erkenntniss in dem Schaffen.* (175.) *An jeder*

Vernunft hat zuerst das theil, was zugleich dem Wesen nach und der thätigen Wirklichkeit nach intellectuell. (176.) *Alle intellectuellen Begriffe* (εἴδη) *sind sowohl in einander als jeder in Beziehung auf sich selbst* (selbständig, individuell). (177.) *Jede Vernunft umfasst, insofern sie Fülle der Begriffe ist, die eine wenigere, die andre mehre Begriffe, und die höheren Vernunfte haben um so ganzeres* (allgemeineres), *je getheilteres die nach ihnen haben, die niederern haben um so getheilteres, je ganzeres die vor ihnen haben.* (178.) *Jeder intellectuelle Begriff ist Grundlage von Ewigem.* (179.) *Jede intellectuelle Zahl ist begrenzt.* (180.) *Jede Vernunft ist ganz* (allgemein), *weil jede Vernunft aus Theilen besteht und mit andern Vernunften geeint und von ihnen getrennt wird. Aber die untheilhafte Vernunft ist schlechthin ganz, weil sie alle Theile ganzartig* (ὁλικῶς) *in sich hat. Jede theilhafte Vernunft hat das Ganze im Theile.* (181.) *Jede Vernunft, an welcher theilgenommen wird, ist entweder göttlich, weil sie auf die Götter basirt, oder nur intellectuell.* (182.) *An jeder göttlichen Vernunft, an welcher theilgenommen wird, wird von göttlichen Seelen theilgenommen.* (183.) *An jeder Vernunft, an welcher theilgenommen wird, die aber nur intellectuell ist, nehmen Seelen theil, welche weder göttlich, noch Vernunft, sondern die in dem Wechsel der Unwissenheit befangen sind.* (184.) *Jede Seele ist entweder göttlich, oder von der Vernunft in Unwissenheit verfallend, oder immer verharrend zwischen diesen* (immer an der Vernunft theilhabend), *aber niedriger als die göttlichen Seelen.* (185.) *Alle göttlichen Seelen sind der Seele nach Götter; alle an der intellectuellen Vernunft theilhabenden immer Gefährten* (Diener, ὀπαδοί) *der Götter; alle dem Wandel unterworfenen zuweilen Gefährten der Götter.* (186.) *Jede Seele ist unkörperliche Wesenheit und getrennt* (d. h. individuell geschieden) *vom Körper.* (187.) *Jede Seele ist unvergänglich und unverderblich.* (188.) *Jede Seele ist sowohl Leben als Lebendiges.* (189.) *Jede Seele ist an sich selbst lebendig* (αὐτόζως). (190.) *Jede Seele ist Mitte zwischen dem Ungetheilten und den in Bezug auf die Körper Getheilten* (vermittelt diese). (191.) *Jede theilhabende Seele hat die Wesenheit ewig, die thätige Wirklichkeit zeitlich.* (192.) *Jede theilhabende Seele gehört zu dem immer und wahrhaft Setenden und ist das Erste der Gezeugten.* (193.) *Jede Seele hat ihre Existenz unmittelbar von der Vernunft.* (194.) *Jede Seele hat alle Begriffe, welche die Vernunft ursprünglich hat.* (195.) *Jede Seele ist alle Dinge* (πράγματα), *auf vorbildliche Weise die sinnlichwahrnehmbaren, auf nachbildliche die erkennbaren* (die Gedankendinge). (196.) *Jede theilhabende Seele bedient sich ursprünglich eines ewigen Körpers, der eine unerzeugte und unverderbliche Substanz hat.* (197.) *Jede Seele ist lebensfähige und erkenntnissfähige Wesenheit, und wesenhaftes und erkenntnissfähiges Leben, und wie Erkenntniss so Wesen und Leben, und in ihr ist alles zugleich: das Wesenhafte, das Lebensfähige, das Erkenntnissfähige und alles* (nämlich diese drei) *in allen und jedes für sich getrennt.* (198.) *Alles an der Zeit Theilhabende, aber immer Bewegte, wird durch Perioden gemessen.* (199.) *Jede der Welt einwohnende Seele hat Perioden des ihm eigenthümlichen Lebens und Wiederkehrungen.* (200.) *Jeder Seele Periode wird durch Zeit gemessen. Aber die Periode der übrigen Seelen wird durch irgend eine Zeit gemessen, die der ersten von der Zeit gemessenen durch alle Zeit.* (201.) *Alle göttlichen Seelen haben dreifache thätige Wirklichkeiten: erstens*

insofern sie Seelen sind, zweitens insofern sie göttliche Vernunft aufnehmen, drittens insofern sie auf die Götter basiren. Und sie haben wie Götter Vorhersehen in dem Allgemeinen, erkennen Alles dem intellectuellen Leben nach, bewegen die Körper ihrer selbstbewegten Existenz nach. (202.) *Alle Seelen welche Gefährten* (Diener, ὀπαδοί) *der Götter und immer den Göttern folgen, sind niedriger als die Götter, sind aber voller* (vollkommner) *als die theilweisen Seelen.* (203.) *Die göttlichen Seelen jeder seelischen Vielheit, welche der innern Möglichkeit nach grösser sind als die andern, sind der Zahl nach zusammengefasst. Die diese immer begleitenden* (die zweiten der oben angeführten Klassen der Seelen) *haben in allen Ordnungen die Mitte sowohl der innern Möglichkeit nach als der Quantität nach. Die theilweisen Seelen sind der innern Möglichkeit nach niedriger als die übrigen, erheben sich aber zu einer höheren Zahl.* (204.) *Jede göttliche Seele steht vielen immer den Göttern folgenden Seelen vor, aber noch mehren von denen, die zuweilen in diese Ordnung* (der ὀπαδοί) *eintreten.* (205.) *Jede theilweise Seele hat zu derjenigen Seele, unter welche sie dem Wesen nach geordnet ist, dasjenige Verhältniss, welches ihr Grund zum Grunde von jener hat.* (206.) *Jede theilweise Seele kann herabgehn in Zeugung ins Unendliche und hinaufgehn von der Zeugung in das Seiende.* (207.) *Der Grund jeder theilweisen Seele ist von einer unbewegten Ursache geschaffen.* (208.) *Der Grund jeder theilweisen Seele ist unmateriell und unthellbar dem Wesen nach und unafficirbar.* (209.) *Der Grund jeder theilweisen Seele geht herab durch Hinzufügung materiellerer Hüllen, wird aber von der Seele mit fortgeführt durch Ablegung alles Materiellen und Aufsteigung in den eigenthümlichen Begriff, welcher der befreundeten Seele entspricht.* (210.) *Jeder eingeborne Grund der Seele hat immer dieselbe Gestalt und Grösse, erscheint aber als grösser und kleiner und als verschieden gestaltet vermöge des Anlegens und Ablegens andrer und andrer Körper.* (211.) *Jede theilweise Seele steigt, wenn sie in die Zeugung herabsteigt, ganz herab.*

3) Procl. in Platon. theol. l. III, c. 7. p. 133.

4) Ib. p. 133. 134.

5) Ib. c. 9. p. 136.

6) Ib. c. 12. p. 140.

7) Ib. c. 13. p. 141. 142.

8) Ib. c. 14. p. 143.

9) Ib. p. 144. — Cf. ib. c. 21. p. 157. H. Ritter bemerkt in seiner Gesch. der griech. Philos. Bd. IV. S. 721, Anm. 1: *Wir glauben nicht nöthig zu haben, die Lehre des Proklos von den drei Dreiheiten auseinanderzusetzen. Sie gehört zu dem gelehrten Apparat unseres Philosophen, berührt aber das Wesentliche seiner Lehre nicht.* Sie ist aber grade das Wesentliche, abgesehn von ihrem hohen Interesse, überhaupt schon insofern als es besonders darauf ankommt, dasjenige hervorzuheben, wodurch sich der einzelne Philosoph von andern unterscheidet. Die Lehre von der dreifachen Trinität enthält den Unterschied des Proklos von Plotin; überdiess aber ist sie die letzte und schönste Blüte der ganzen alexandrinischen Philosophie. Und sie fehlt bei dem wortreichen H. Ritter, bei welchem dafür Proklos wegen einiger Sätze gehofmeistert wird, denen

H. Ritter seine eigene Meinung unterlegt, um ein Recht zu haben sie einfältig zu finden.

§. 153. *Die letzten heidnischen Philosophen.*

Unter den zahlreichen Schülern des Proklos zeichneten sich besonders Marinos aus Flavia Neapolis in Palästina [1]) aus, welcher seines Meisters Nachfolger in der Schule zu Athen wurde, und dessen Nachfolger Isidoros aus Alexandria oder Gaza und Zenodotos. Auch die Söhne des Hermias [2]), Heliodoros und Ammonios [3]), u. a. werden als Schüler des Proklos genannt. — Joannes Stobäos (von Stoboi in Makedonien) lebte im 5. oder 6. Jahrh. [4]). Der letzte Lehrer der neuplatonischen Schule zu Athen war Damaskios [5]) von Damaskos in Koilesyrien in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. Im J. 529 liess der Kaiser Justinian die Akademie zu Athen schliessen und verbannte alle heidnischen Philosophen [6]). Unter diesen war auch der berühmte Commentator des Aristoteles Simplikios aus Kilikien [7]). Die Vertriebenen flohen an den Hof des Königs Kosroes von Persien. Zwar durften sie nachmals in das röm. Reich zurückkehren, aber die heidnische Philosophie verschwand in ihrer äusserlichen Existenz, wenn auch ihr Einfluss auf die Gestaltung der christlichen Theologie sich erhielt.

1) Sein Leben des Proklos s. §. 151. Sonst wird ihm noch eine Erläuterungsschrift über Eukleides Elemente zugeschrieben.

2) Cf. §. 150, Anm. 13.

3) Ammonios lehrte zu Alexandria und schrieb zahlreiche Commentarien, von denen nur noch wenig erhalten. Comm. in Aristot. categorias et Porphyrii isagogen Gr. Ven. 1545. 8. und Comm. in Aristot. libr. de interpret. Gr. ib. 1545. 8. Beide zusammen ib. 1503. f.

4) Vergl. Gesch. der griech. Philos. §. 26. Stobäos war ein fleissiger Sammler und sein ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ὑποφθεγμάτων καὶ ὑποθηκῶν ist noch eine wichtige Quelle für Geschichte der Philosophie. Die beste Ausgabe: Joannis Stobaei Eclegae physicae et ethicae ed. Arn. H. L. Heeren. Gott. 1792—1801. 2 PP. in 4 Voll. Ausserdem besitzen wir von ihm 124 kleinere Abhandlungen, welche unter dem Titel Sermones Francof. 1581. fol. und von Nic. Schow, Lips. 1797. 8. herausgegeben worden sind.

5) Wir besitzen von Damaskios noch eine Schrift ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, aus welcher J. Chr. Wolf in den Anecdd. gr. T. III, p. 195 ss. Bruchstücke mittheilte und die J. Kopp:

Damascii Quaestiones de primis principiis. Francof. ad M. 1826. 8. herausgegeben hat. — Sein Leben des Isidor, ein Bruchstück eines histor. biograph. Werkes s. bei Photius Cod. 181 u. 242 u. Suidas.

6) Agathias de reb. Justiniani lib. II. — Joh. Malal. XVIII. p. 187. ed. Oxon.

7) Cf. Gesch. der griech. Philos. §. 26 und §. 107. Vergl. über ihn: J. G. Buhle: de Simplicii vita, ingenio et meritis. Gött. Anz. 1786. p. 1977.

§. 154. *Schlussbetrachtung über die heidnischen Neuplatoniker.*

Die heidnischen Neuplatoniker sind wie wir gesehen haben der Mehrzahl nach nicht Alexandriner gewesen; aber wir haben ein Recht sie als Alexandriner zu bezeichnen, insofern die ganze Richtung von Alexandria ausging, insofern Alexandria während der Blüte dieser Richtung überhaupt Mittelpunkt des geistigen Lebens war, und insofern auch diese Neuplatoniker auf eine Verschmelzung orientalischer Weisheit mit griechischer Philosophie ausgingen, welche Ineinsbildung durch Alexandria repräsentirt wird. Vergl. §. 135. Die heidnischen Neuplatoniker schliessen sich hierdurch eng an Philon an, so unabhängig sie auch übrigens von demselben sind. Was für Philon das alte Testament, das ist für die Neuplatoniker das alte Heidenthum. Da sie aber kein Buch besassen, welches als geheiligter Ausdruck dieses Heidenthums hätte betrachtet werden können, so suchten die schwächeren unter den Neuplatonikern diesen Mangel durch Auffindung oder vielmehr Erfindung der hermetischen Schriften zu ergänzen. Wir finden bei den heidnischen Neuplatonikern auch wie bei Philon die allegorische Erklärungsweise des Götterglaubens [1]), und ihre ganze Philosophie war so innig mit der Religion verknüpft, dass sie in Wahrheit den Namen der Theologie verdiente, welchen sie ihr auch gaben. Das neuplatonische Schauen ist jener Standpunkt in Gott, welcher seit dem Untergange der selbständigen griechischen Philosophie gesucht werden musste. Cf. §. 129. Die ausgezeichneteren Neuplatoniker, Plotinos und Proklos, streben mit gründlicher philosophischer Bildung danach, durch die

Kraft des wissenschaftlichen Denkens zu diesem Standpunkte sich zu erheben. Sie kommen zu der Erkenntniss der Nothwendigkeit des Widerspruchs aller Verstandesbestimmungen in Gott, aber damit wird ihnen dann auch Gott, das Eins, das Gute selbst zum widerspruchsvollen Unaussprechlichen, bis zu welchem sie wohl die Philosophie führen kann, in welchem aber ihre Arbeit aufhört. Eine Ueberwindung des Widerspruchs durch sich selbst, eine wissenschaftliche Construction dessen, wozu sich das spekulative Schauen erhebt, haben sie nicht vermocht. Proklos fühlte das Bedürfniss einer solchen Construction und setzte um sie herzustellen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn alle Künste der Dialektik in Bewegung; aber er kam dennoch zu keiner methodischen Entwicklung, denn seine Dialektik ist noch die griechische: die subjective willkührliche Dialektik des Proklos, dessen scharfsinnige Behandlung des Gegenstandes, nicht aber die Dialektik des Gegenstandes selbst, nicht dessen genetische Entwicklung in dem Lichte des Selbstbewusstseins. Es kann keinem einsichtigen Beobachter entgehen, wie viele Lehrsätze der Neuplatoniker (und so auch aller griech. Philosophen) mit den Bekenntnissen moderner Philosophie übereinstimmen; durch das zuletzt Bemerkte ist aber der wesentliche Unterschied der modernen Philosophie von den Neuplatonikern bezeichnet worden. Ganz besonders verdient noch das Verhältniss der Neuplatoniker zum Christenthum Berücksichtigung. Der abstrakte Verstand hat sich abgemüht zu entscheiden, ob das Christenthum (die Kirchenlehre) die Neuplatoniker, oder ob diese das Christenthum ausgebeutet haben. Das Wichtigste was Christenthum und Neuplatonismus mit einander gemein haben ist die Lehre von der Versöhnung: im Christenthum als die Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen, im Neuplatonismus als Ableitung der Materie aus Gott und deren Verklärung zu Gott dargestellt. Diese Versöhnung war Forderung der Welt, und die griechische Philosophie, als das reine Bewusstsein des Menschengeistes von ihm selber, sprach mit dem Bewusstsein der Spaltung (des Gegensatzes zwischen

Bewusstsein und Gegenstand) auch diese Forderung auf das Bestimmteste durch ihr sie vernichtendes Gesammtresultat aus. Cf. §. 129. Das Christenthum gewährte diese Forderung auf unmittelbare Weise durch das Factum der Menschwerdung Gottes, der Verklärung des Menschen durch den Geist; der Neuplatonismus mühte sich, indem er gegen diese Unmittelbarkeit mit dem Rechte des denkenden Geistes protestirte, die Versöhnung wissenschaftlich (durch denkende Vermittlung) zu prästiren, ohne diess auf eine ihm selbst genügende Weise zu vermögen. Dieses Gefühl des Sich-selbst-nicht-genügens sprachen die edelsten dieser Denker, Plotin und Proklos, häufig genug aus.

1) Cf. e. g. Plot. Enn. *IV*, V, 8. Procl. theol. Plat. VI, 6. 7.

C. Die arabischen Philosophen.

§. 155. *Die Araber und die Philosophie.*

Abulfedae Annales Moslemici arab. et lat. opera Reiskii etc. ed. J. G. C. Adler. Havn. 1789 sq. T. I—V. 4. — Georgii Elmacini historia Saracenica ed. Thom. Erpen. Lugd. Bat. 1625. f. — K. E. von Oelsner: Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Aus dem Franz. mit Zusätzen des Verf. vermehrt von E. D. M. Frankf. a. M. 1810. 8. — W. C. Taylor: Gesch. des Mohamedanismus und seiner Sekten, aus orient. Quellen geschöpft. Aus dem Engl. Leipz. 1837. 8. — Ignatz Döllinger: Muhammeds Religion nach der innern Entwicklung und ihrem Einfluss auf das Leben der Völker. München 1838. 8.

Olai Celsii hist. linguae et eruditionis Arabum. Upsal. 1694. 8., und in der Bibl. Brem. nova Cl. IV. fasc. 1—3. Brem. 1764. 8. — Richardson: Dissertation on the languages, manners and the literature of the eastern nations, vor dessen Persian, Arabic and English Dictionary. Oxf. 1777. fol. Deutsch: Richardson's Abh. von der Sprache, den Sitten und der Literatur der morgenländ. Völker. Leipz. 1779. 8. — J. G. Buhle: Commentatio de studii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus. — Comment. Soc. Gotting. Vol. IX. p. 216. — Jo. Leo Africanus de viris quibusdam illustribus apud Arabes libellus; in Fabricii Bibl. Gr. T. XIII. — Chr. Fr. Schnurrer: bibl. arabicae specimen P. I—V. Tub. 1799—1803. 4. und Bibl. Arab. Hal. 1811. 8. — Henr. Middeldorpii Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt. Gotting. 1811. 4.

Chph. Car. Fabricii (resp. Jo. Andr. Nagel) de studio philosophiae graecae inter Arabes. Altd. 1745. 8. und in Windheim: Fragm. hist. philos. p. 57. — Car. Solandri Diss. de logica Arabum. Ups. 1721. 8. — Eusebii Renaudoti de barbaricis Aristotelis librorum versionibus disquisitio, in Fabricii Bibl. Gr. T. XII. — Tiedemann's Geist der spekul. Philosophie, IV. Bd. S. 52 ff. 105 ff. u. Bruckeri

hist. philos. T. III. p. 3 s. — Jos. v. Hammers kurze Gesch. der arab. Metaphysik in der Recension von Adhadeddin Al-Idschi's Kitabol Mekawff (das Buch der Standorte) in der Leipz. Lit. Zeit. St. 161—163. Jahrg. 1826 (vergl. mit den Berichten über die in Konstantinopel gedruckten Werke ebendas. St. 42 f. J. 1813, 197 ff. 1814, 298 ff. 307 f. 1820.). — Camus: Notices et extraits des Manuscripts etc. T. VI. — Jourdain: Sur les traductions d'Aristote, deutsch von Stahr. Halle 1831. — Gesenius in Ersch's und Gruber's Encyklopädie s. v. Arabien. — A. Schmoelders: Documenta philosophiae Arabum. Bonnae 1836. 8. — A. Tholuck: De vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit Part. I. Hamb. 1835. — F. Wüstenfeld: Die Akademien der Araber und ihre Lehrer. Nach Auszügen aus Ibn Schohba's Klassen der Schafeiten bearbeitet. Gött. 1837. 8.

Es ist eine auffallende Erscheinung, wenn ein rohes, der Geschichte fern stehendes Volk, dem sogar die innere Einheit fehlt, plötzlich von einem es einenden und es über sich selbst erhebenden Gedanken ergriffen wird, zu einem mächtigen, andere Völker beherrschenden Staate sich mit reissender Schnelligkeit entfaltet, historisch wird und sich endlich sogar der geistigen Arbeit der gebildetsten Völker der Welt bemächtigt. Diese Erscheinung bieten die Araber. Erklärt wird sie durch die Eigenthümlichkeit des Volks [1]) und durch den schnellen Wechsel der Lebensverhältnisse desselben. Ein regsames, verständiges, poesiereiches, sittlich kräftiges Volk, dem seit lange die väterliche Religion keine Befriedigung mehr gewährt [2]), wird mächtig von einer Religion ergriffen und begeistert, welche nichts andres als die dem Volke, seiner Bildungsstufe und seiner nationalen Eigenthümlichkeit angepasste Redaction der Weltreligion ist [3]). Die jugendliche Begeistrung geht daran die gewonnene Erkenntniss der Wahrheit mit dem Schwert, dem schnellsten Bekehrungsmittel, auszubreiten, und sie ist unwiderstehlich, denn sie kämpft gegen sittlich abgelebte, des religiösen Haltes entbehrende Völker, ja sie siegt selbst da, wo das Christenthum schon äusserlich existirt, aber noch keine tiefer gehenden Wurzeln getrieben hat. So sind die Araber ein mächtiges, weitherrschendes Volk geworden und sehen sich aus der Armseligkeit ihres früheren Daseins in den Besitz der Früchte so glänzender Siege. Ihre Naturkräftigkeit, ihre Verstandesbildung und ihre derselben angepasste Religion bewahren sie vor dem sittlichen Verfall

durch Macht und Reichthum, aber der über alle Noth der Existenz erhobene Mensch nimmt ein reines freies Intresse am Geistigen. Mit diesem Intresse gehen sie an den Genuss der Beute des Sieges und finden als das Beste, Edelste die Wissenschaft des heidnischen Alterthumes, welche ihnen eine höhere Befriedigung verspricht als das geringe geistige Besitzthum, welches ihnen aus ihren frühern engen und beschränkten Verhältnissen übrig geblieben ist, welches auch vermöge seiner universellen Bedeutung mit der religiösen Wahrheit, welche sie begeistert, weniger in Widerspruch steht, als das Altnationale über das sie ihre Religion selbst erhob. Mit dem Vertrauen und mit der Wissbegier eines edlen sittlichreinen und dabei von keiner Noth des Lebens bedrängten Jünglinges wenden sich die Araber an die alten Griechen als an ihre Lehrer in der Wissenschaft, sie suchen sie zu begreifen, sie sich begreiflich zu machen, aber sie fühlen, dass sie noch nicht über sie hinauszugehen im Stande sind. Nur da wo es nicht auf Mündigkeit des Geistes, sondern auf Fleiss, Ausdauer, genaue Beobachtung ankommt, treten sie selbstthätig, die Wissenschaft fördernd auf: in der spekulativen Philosophie gehen sie nicht über den Stand der Schüler zu dem der Meister hinaus. Die Araber sind eine Treibhauspflanze, die schnell aufblüht und eben so schnell wieder verblüht, aber sie haben die grosse Mission in der Weltgeschichte gehabt und treu geübt: den Schatz des Geistes zu einer Zeit, wo die Völker untergingen, welche ihn gesammelt, zu bewahren, um ihn unverfälscht und ungeschwächt den Völkern zu überliefern, welche bestimmt waren die echten Erben und Mehrer desselben zu sein, welche aber dermalen noch nicht reif und mündig waren um die Verwaltung desselben selbst zu übernehmen. Von jeher individueller Freiheit mit Begeistrung zugethan, ihre Sinnlichkeit durch ritterliche Gesittung zu romantischer Liebe verklärend, erscheinen die Araber prädestinirt das Alterthum in die germanische Welt, der sie in jener Beziehung nahe stehn, überzuführen. Das Prinzip der neuen Welt ist in ihnen, welches sich im Mittelalter unmittelbar herausarbeitete, um später vom Be-

wusstsein anerkannt zu werden: das Prinzip der Individualität, der Persönlichkeit des Geistes, welches die Griechen nicht kannten. Die griechische Freiheit war Aufgehen des Einzelnen in die Allgemeinheit (cf. §. 21.). Der Staat hat Selbstbestimmung, nicht der Einzelne. Bei den Arabern, wie im christlichen Staat, ist es die Religion, welche den Staat wie den Einzelnen bestimmt; das Bestimmende ist formell noch ein andres als das Bestimmte, aber in Wahrheit dasselbe, weil durch den Propheten (bestimmter im christlichen Staat durch den Mittler Christus) der Wille Gottes Eins ist mit dem Willen des Gläubigen, der das Werk Gottes vollbringt als sein eigenes. Der Knecht Gottes ist der wahre Freie, denn er wird nicht als ein Andrer durch einen Andern, sondern durch den ihn begeisternden Gott, seine eigene höchste Wahrheit und Wirklichkeit bestimmt. — Das griechische Alterthum nach allen Aeusserungen seines unmittelbaren Daseins, dessen Geschichte, Götterlehre und Poesie bleibt den Arabern fremd, sie haben eine ganz andere Stellung gegen die Natur als die Griechen. Während diese die Natur nur anerkannten, soweit sie dieselbe mit dem Gedanken zu verklären vermochten, erkannten die Araber sie in ihrer Selbständigkeit, beobachteten sie, experimentirten mit ihr um in ihre Geheimnisse einzudringen und wurden so die Väter aller neuern Naturwissenschaft, namentlich der Chemie. Sie strebten nach dem Siege über die Natur, welchen die Griechen unmittelbar voraussetzten, aber ihre Vorstellung von diesem Siege ist, weil sie die Natur als ein andres gegen den Geist nehmen, ganz materiell; sie suchen nicht wie die Griechen das ὑποκείμενον, den νοῦς, sondern das Elixir unsterblicher Gesundheit, den Stein der Weisen. Die Heilkunst, welche mit der lebendigen Natur wie mit der todten experimentirt, also sie beherrscht, ist ihnen die Königin, das Ziel aller Wissenschaft. Die meisten arabischen Philosophen sind Aerzte gewesen. Die Einheit von Philosophie, Religion und Naturwissenschaft, welche jeder einzelne arabische Philosoph darstellte, blieb aber nur äusserlich; weder die Religion, noch die Naturwissenschaft wurde von der Philosophie innig

durchdrungen. Diese formelle Einheit zur innern wahren Einheit zu erheben, blieb den Germanen vorbehalten.

Es war kein Zufall, dass die Araber vorzugsweise den Aristoteles unter den griechischen Philosophen zum Muster und Lehrer nahmen. Die aristotelische Philosophie beschliesst alle übrigen Richtungen griechischer Philosophie in sich und in ihr geschieht der Bruch mit dem griechischen Bewusstsein. Cf. §. 129. Aus jenem Grunde war er am geeignetsten die griech. Philosophie als Ganzes zu repräsentiren, aus dem zuletzt erwähnten war er dem eigenthümlichen Geiste der Araber näher verwandt als irgend ein anderer Grieche. Die Araber benutzten die neuplatonischen Erklärungsschriften des Aristoteles, aber vorzugsweise war es ihnen um formelle Bildung zu thun. Christen und Juden besuchten nach 900 n. Chr. die arabischen Schulen in Spanien und erwarben hier die formelle Bildung mit der Kenntniss des Aristoteles, welche nöthig war um sich zur Wiederaufnahme der Philosophie geschickt zu machen, um den durch die göttliche Offenbarung in einer andern Form gegebenen Inhalt in der der Philosophie eigenthümlichen Form aus sich heraus zu arbeiten.

Bagdad, die Stadt des Friedens, die Residenz der prachtliebenden Abassiden, war der Ort, an welchem zunächst die Künste des Friedens bei jenem kriegerischen Volke angebaut wurden. Wie andere Beute der Eroberer flossen auch die Wissenschaften dahin. Mehre Schulen, eine grossartige Bibliothek und eine gelehrte Akademie wurden hier von den für die Wissenschaft eifrigen Kalifen gegründet. Auch zu Basra, Bokhara und Kufa wurden Schulen, zu Alexandria und Kairo Bibliotheken angelegt. Abu Jafar Almansur (st. 775.), der zweite Abasside, war der Begründer Bagdads und des wissenschaftlichen Lebens der Araber. Harun Alraschid (st. 809.), der berühmte, berief syrische Christen, welche der griechischen Wissenschaft kundig waren, zu Lehrern der Araber. Am eifrigsten aber bezeigte sich der Kalif Almamun (st. 833.). *Er vollendete das Werk seines Grossvaters. Er verhandelte mit den Königen der Griechen und verlangte von ihnen, dass sie ihm die philosophischen Bücher sendeten, welche sie besässen; er übergab diese*

Bücher kundigen Uebersetzern, welche er aufgetrieben, um sie genau zu übertragen, und wenn dieses mit dem grössten Fleisse geschehen war, so lud er die Menschen ein sie zu lesen, regte zu der Begierde sie zu begreifen an, ging selbst mit Gelehrten um und wohnte ihren wissenschaftlichen Gesprächen bei[4]). Uebersetzungen aus dem Griechischen leitete z. B. Johannes Ben Mesuah, unter welchem von mehren Uebersetzern unter anderem die sämmtlichen Werke des Aristoteles übertragen wurden[5]). Als solche Uebersetzer werden noch genannt Honain Ebn Isaac und dessen Sohn Isaac. Honain hielt sich zwei Jahre in Griechenland auf um die griechische Sprache gründlich zu erlernen[6]). Die folgenden Fürsten aus dem Hause Abbas traten in Almansurs Fusstapfen. Die Fatimiten in Afrika und die Ommijaden in Spanien wetteiferten mit den Beherrschern von Bagdad, beförderten Kunst und Wissenschaft mit königlicher Freigebigkeit und legten grosse Bibliotheken und Schulen an. Namentlich in Spanien blühte die Wissenschaft zu einer Zeit wo das ganze übrige Europa derselben fast gänzlich entbehrte[7]).

1) Schon Plinius (Hist. nat. VI, 32.) nannte die Araber halb Räuber, halb Kaufleute. Das Räuberleben galt ihnen nicht für unehrenhaft, man sah in ihm nur die Ausübung des mannhaften, ehrenvollen Waffenhandwerks. Die persönliche Freiheit ging ihnen über Alles und die wüsten Theile Arabiens waren der beste Schutz zur Bewahrung dieser Freiheit. Die arabischen Fürsten, auch noch Mohamed und die ersten Kalifen, waren keine Despoten wie die persischen Könige. Sie lebten einfach, ja armselig und ihre Macht lag in der freien Anerkennung eines freien Volks. Beredtsamkeit, wie sie sich in einem freien Gemeinwesen ausbildet, Tapferkeit und Gastfreundschaft waren ihre vorzüglichsten Tugenden. Cf. Sephadius bei Pocock Specim. hist. Arab. p. 161. 162. Dabei waren sie edelmüthig, ernst, nüchtern, aber auch leicht reizbar, rachsüchtig und unzuverlässig. Als Kaufleute und Räuber musste sich ihr Verstand vorzugsweise ausbilden; das heisse trockne Klima entzündete die Sinnlichkeit. Ein geistig regsames Volk in einem zum grossen Theil aus Wüsten bestehenden Lande ersetzt durch die Phantasie, was die Natur versagt. Das glückliche Arabien, der durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete Theil des weit ausgedehnten Landes, erscheint den Bewohnern der Wüste als ein Eldorado. Trotz ihrer verständigen Nüchternheit liebten daher die Araber die Poesie. Ehrgeiz, Freigebigkeit, Liebe zu den Frauen, Achtung vor Beredtsamkeit gewährten der Poesie Gegenstand und Aufmunterung. Wir hören von nationalen Festen, bei denen die Sänger um den öffentlichen Beifall wetteiferten.

2) Die alterthümliche Religion der Araber war Sterndienst. Bei der Zerrissenheit des Volkes in viele gegen einander ihre Freiheit

behauptende Stämme und Familien war diese alte Religion in sich selbst uneinig. Nationalheiligthum war die Kaaba zu Mekka, welche der Stamm der Koreischiten bewachte, aus dem Mohamed entsprang. Nach Mekka kamen im letzten Monate des Jahres zahlreiche Pilger, welche bei der Kaaba ihre Andacht verrichteten. Dreihundert sechzig Götzen waren in dem Tempel aufgestellt. Eine so zerfahrene Religion gewährte keine Befriedigung und so kam es, dass die Lehren der Sabäer, Magier, Juden und Christen zahlreichen Anhang unter den Arabern fanden.

3) Mohamed, geb. um 580 gest. 632, schuf eine Religion, welche allen Anforderungen seines Volks und seiner Zeit gemäss war. In Arabien selbst war Gelegenheit Christenthum und Judenthum kennen zu lernen. Mohamed behielt von der altväterlichen Religion das bei, was noch in nationalem Ansehn stand: die Verehrung der Kaaba, und nahm von dem Judenthum und Christenthum dasjenige auf was der Verstand begriff, was jeder verständige Mensch als Wahrheit begreifen musste: die Lehre von Einem über die Endlichkeit erhabenen Gotte. Zugleich huldigte Mohamed der Ehrliebe, dem kriegerischen Sinne und der Sinnlichkeit seines Volks. Weder mit dem Judenthum noch mit dem Christenthum steht der Mohamedanismus ursprünglich in Opposition, diese trat erst ein als Judenthum und Christenthum der Ausbreitung des Mohamedanismus hinderlich in den Weg traten. Der abstrakte Rationalismus findet an dem Mohamedanismus nichts auszusetzen als die sinnlichen Vorstellungen, und diese haben den Beifall der ungebildeten Menge. Den Gebildeten befriedigte der Mohamedanismus durch die verständige Nüchternheit der Lehre von Gott, während ihm die sinnlichen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode als gleichgültige Nebendinge erscheinen, die eine allegorische und so den Verstand befriedigende Deutung zulassen; den Ungebildeten reizen eben diese sinnlichen Vorstellungen, während ihm die Lehre von Gott durch ihre Reinheit imponirt. Der tiefe spekulative Gehalt des Christenthums tritt der Verstandesbildung feindlich entgegen, und die stille Beseligung, welche er auch dem Gemüthe des Ungebildeten einzuflössen vermag, wirkt minder energisch als sinnliche Vorstellungen. Der gebildete Verstand begreift die abstrakte Nothwendigkeit der Regel und wird auf das Absolute angewandt zum Fatalismus; der Ungebildete, gewöhnt an die abstrakte Herrschaft der Natur und der Gewalt in der Hand des Menschen, findet in einem auf göttliche Autorität gegründeten Fatalismus Beruhigung, Trost, Sicherheit im Leben. So begreift man die Ausbreitung, welche die Lehre Mohameds gewann. Mohamed selbst war kein Betrüger, sondern ein verständiger Mann, der sich im Laufe der Begebenheiten, im Drange äussern Widerstands für das Werk seines Verstandes immer mehr begeisterte, um so mehr da der sinnlich-phantastische Theil seiner Lehre in diese nicht aus verständigem Räsonnement, sondern aus seiner eigenen Sinnlichkeit geflossen war. So wurde er Fanatiker, im Fanatismus durch den Erfolg seines Unternehmens bestärkt und glaubte an sich selbst. Wer würde nicht an sich selbst, seine göttliche Mission glauben, dem so Ungeheures, scheinbar Unmögliches gelänge? Wer würde nicht die Träume seiner erhitzten Phantasie für Wirklichkeit halten, wenn die Begebenheiten ihnen so entschieden das Siegel der Wahrheit aufdrückten? — Ueber Mohamed vergl. Heeren: Ideen zur Gesch. der Menschh. B. XIX. Hptst. 4.; Hamann: Gesamm. Schriften B. III. S. 80—89.; Fr. v. Schlegel: Vorlesungen über Gesch. Wien 1811. S. 211.; Göthe: Wahrheit und Dichtung Th. III. S. 451 f.; Friedr. v. Mayer:

Blätter f. höhere Wahrheit Sammlg. IV. S. 87. Ferner ausser den oben angeführten Schriften noch: Vie de Mohamed. Texte arabe d'Abulféda accompagné d'une traduction française et de notes par A. Noel-Desverges. Paris 1837. 8. — W. Haller: Mohameds Lehre von Gott, aus dem Koran gezogen. Altenb. 1779. 8. — Augusti: Vindiciarum coranicarum periculum. Jena 1803. 8. — Alex. Müller: Der Koran und die Osmanen im J. 1826. Leipz. 1827. 8. — Ueber Ursprung, Geist und Werth des Islamismus in Wahls Uebersetzung des Koran. Ausgaben des Koran: Abraham Hinckelmann: Alcorani editio arabica. Hamb. 1694. 4. — Alcorani textus universus, editore Lud. Maratio. Patavii 1698. fol. 4. — Coranus arabice. Recensionis Flügelianae textum recognitum iterum exprimi curavit G. M. Redslob. Edit. stereot. Lips. 1837. 8. — Deutsch von F. E. Boysen. 1773, 75. 8. und auf den Grund derselben Uebersetzung neu aus dem Arab. von Wahl. Halle 1828. 8. Aeltere Uebersetzungen von Schweigger (Nürnb. 1616.), Megerlin (Frankf. 1772.), Augusti (Welssenf. 1798.). — Franz. von Savary. Paris 1782. 2 Th. 8.

4) Abulfaragius hist. dyn. pag. 246. Cf. Pocock: specimen hist. Arab. ed. White pag. 171. Leo Africanus de viris quibusdam ill. ap. Arabes, Fabr. Bibl. Gr. III. p. 261.

5) Leo Africanus l. c.

6) Abulfaragius Chron. pag. 170. Hist. dyn. p. 263.

7) Ausser Cordova bestanden in Spanien unter der Herrschaft der Araber 14 Akademien und viele andere höhere und niedere Schulen. — Aus der Bibliotheca Arabico-Hispana (Tom. II. p. 38. 71. 201. 202.), Leo Africanus (de Arab. Medicis et Philosophis, in Fabricii Bibl. Graec. Tom. XIII. p. 259—298, besond. p. 274.), Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. p. 274. 275. 536. 537.) führt Gibbon (Gesch. des Verf. des röm. Weltreiches, übers. v. Sporschil, p. 1997.) einige für diese Zeit charakteristische literarische Anekdoten an. *Der Vezir eines Sultans widmete eine Summe von zweihunderttausend Goldstücken zur Gründung eines Kollegiums zu Bagdad und stattete es mit einem jährlichen Einkommen von funfzehntausend Golddinaren aus. Die Früchte des Unterrichts wurden, vielleicht zu verschiednen Zeiten, sechstausend Schülern jedes Grades, vom Sohne des Edlen bis zu jenem des Handwerkers, mitgetheilt; ein hinreichender Unterhalt war den dürftigen Schülern ausgeworfen, und das Verdienst oder der Fleiss der Lehrer wurde durch angemessene Gehalte vergolten. In jeder Stadt wurden die Erzeugnisse der arabischen Literatur abgeschrieben und von der Neugier der Wissbegierigen und der Eitelkeit der Reichen gesammelt. Ein einfacher Gelehrter schlug eine Einladung des Sultan von Bochara ab, weil vierhundert Kameele erforderlich gewesen wären, um seine Bücher fortzuschaffen. Die königliche Bibliothek der Fatimiten bestand aus hunderttausend schön geschriebenen und prachtvoll gebundenen Handschriften, welche den Studienbeflissenen von Kairo ohne Eifersucht oder Habsucht geliehen wurden. Diese Sammlung muss jedoch mässig scheinen, wenn wir glauben können, dass die Ommijaden von Spanien eine Bibliothek von sechshunderttausend Bänden angelegt haben, wovon vierundvierzig bloss mit Katalogen gefüllt waren. Ihre Hauptstadt Cordova und die Städte Malaga, Almeria und Murcia hatten mehr als dreihundert Schriftstellern das Dasein gegeben, und über siebzig öffentliche Bibliotheken waren in den Städten des andalusischen Königreiches geöffnet.* — Das Interesse an der Philosophie und das

Bedürfniss nach einer Bildung, welche zu einem Urtheil in religiösen Dingen befähigte, wurde gesteigert durch die ketzerischen Richtungen, welche sich im Mohamedanismus ausbildeten und welche mit dem Schwert auszurotten wenigstens nicht durchaus gelang. So begründete Abu Said Abul Chair im zweiten Jahrhundert der Hedschra oder noch früher den Ssufismus, eine mystisch-pantheistische Auffassung des Islam, welcher noch in Persien und Indien verbreitet ist. Cf. Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam e Mss. biblioth. regiae Berolinens., Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit F. A. Deofid. Tholuck. Berol. 1821. 8. und Tholucks Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik. Berl. 1825. 8. Nachtheilig wirkte dagegen die strenge Autorität des Koran, aber dieselbe hatte auch den Vorzug, dass sich die arabischen Philosophen eigener Speculationen über Gott und göttliche Dinge enthielten und treu dem Aristoteles sich anschlossen. Einer wahren Förderung der Philosophie waren sie nicht fähig; ihre Aufgabe war, der Philosophie eine Freistätte zu bieten, und hierzu waren sie um so geschickter, je mehr sie sich aller willkührlichen Behandlung derselben enthielten.

§. 156. *Arabische Philosophen.*

Nachbenannte sind die berühmtesten arabischen Philosophen. Von ihren zahlreichen Schriften haben wir nur sehr unvollkommne Kunde [1]). Abu Yusuf Ebn Eschak Al Kendi (auch Alchindus oder Alcindus genannt), aus Basra am persischen Meerbusen, welcher in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. lebte, von seinen Landsleuten vorzugsweise der Philosoph genannt und von Cardanus unter die zwölf ausgezeichnetsten Geister aller Völker und Zeiten gerechnet wurde, commentirte die Werke des Aristoteles [2]). — Abu Nasr Mohamed Ebn Tarchan Al Farabi (gewöhnlich Alfarabi) aus der türk. Stadt Farab lebte im 9. Jahrh. Er lehrte zu Bagdad Philosophie und begab sich später, weil er der Sekte der Ssufi zugethan war, nach Aleppo, dessen Beherrscher ihn mit Ehren überhäufte. Auf einer Reise nach Damaskus starb er 950 n. Chr. Unter seinen Schriften wurde seine „Enkyklopädie" besonders gerühmt; sie stand bei den Scholastikern in hohem Ansehn [3]). Al Farabi setzt *den Zweck, nach welchem das Studium der Philosophie strebt, darein, dass wir den höchsten Schöpfer erkennen, ihn als Einen begreifen, der bewegungslos ist, die Ursache aller Dinge bewirkt und mit seiner Huld, Weisheit, Gerechtigkeit die Welt regiert. Das, was der Philosoph vorzüglich vollbringen soll, ist,*

dass er sich nach menschlicher Fähigkeit dem Gott ähnlich mache[4]). — Abu Ali Alhosain Ebn Abdallah Ebn Sina (Avicenna) wurde 980 in einem Dorfe Afsenna bei Bochara geboren. Er machte so schnelle Fortschritte in den Wissenschaften, dass er 21 Jahr alt schon eine 20 Bände umfassende „Enkyklopädie" geschrieben hatte. Nach vielen Reisen liess er sich in Ispahan nieder, wo er viele gelehrte Schriften verfasste und in hohem Ansehn stand. Er starb 1036 [5]). — Abu Hamed Mohamed Ebn Mohamed Ebn Achmed Al Gazali (Algazel) wurde zu Tus 1072 geboren, lehrte zu Bagdad, machte verschiedene Reisen und starb 1127. Er bestritt die Lehrmeinungen der Philosophen, so weit ihm dieselben dem Koran, an welchem er mit grossem Eifer hing, zu widersprechen schienen. Man pflegt ihm daher nachzusagen, dass er als Philosoph ein Skeptiker, als Theolog orthodox gewesen sei [6]). — Abu Bekr (Abu Dsafar) Ebn Tophail, geb. zu Corduba, gest. 1190 zu Sevilla, schloss sich den neuplatonischen Philosophen an und schrieb einen philosophischen Roman, in welchem er einen Knaben einsam auf einer Insel aufwachsen und aus sich selbst heraus zum vollendeten Philosophen entwickeln lässt [7]). — Abul Walid Mohamed Ebn Achmed Ebn Mohamed Ebn Roshd (Averroes), vorzugsweise der Commentator (des Aristoteles) genannt, wurde im 12. Jahrh. zu Corduba geboren und folgte daselbst seinem Vater als Oberrichter und Oberpriester. Der König Jakob Al-Mansor berief ihn später nach Marokko, welches eine neue Organisation erhalten sollte, und ernannte ihn zum Oberrichter. Seinen Gegnern gelang es indess ihn als Ketzer zu verdächtigen, und er musste öffentlich Kirchenbusse thun und wurde aller seiner Ehren entkleidet. Doch wurde er später in alle früheren Würden wieder eingesetzt. Er starb zu Marokko 1206 oder 1217. Er war der eifrigste Verehrer des Aristoteles [8]), fasste aber dessen Lehren auch, wenigstens zum Theil, vom neuplatonischen Standpunkte aus auf [9]). Bei dem grossen Ansehn, in welchem er bei den christlichen Scholastikern stand, fand namentlich seine Lehre von der Einheit der allgemeinen Vernunft theils

Vertheidiger, theils Angreifer unter diesen [10]), und Papst Leo X. sprach über dieselbe den Bannspruch um den Streit zu beenden [11]). — Sonst werden als arabische Philosophen noch folgende genannt: Ebul Hassan El-Eschaari, st. 935, ausgezeichnet durch seine Rechtgläubigkeit [12]). — Fachreddin Ben Omar Er-Rasi, st. 1209. — Ali Ben Ebi Mohamed Ben Salim Seifeddin Amidi, geb. 1155, gest. 1233. — Nassireddin von Tus, st. 1273, dessen Werk Teddschridol-kelam (d. h. Entblössung des Worts oder die metaphysische Abstraction) bei den Arabern sehr angesehn war und häufig commentirt wurde. — Alhadeddin Al Idschi, gest. 1355, schrieb ein Werk Kitabol-mewakif [13]). — Habr, gest. 1372. — Seadeddin Teftasani, gest. 1388, und Seid Sherif Dschordschani, gest. 1413, commentirten das Werk Kitabol-mewakif des Al Idschi. — Ueber Sohrawerdi, Hassan von Basra, Vassil Ben Atha s. Anm. 7. und §. 157, Anm. 2.

1) Aus älterer Zeit haben wir lateinische Uebersetzungen der Werke einiger arab. Philosophen, und aus neurer Zeit einige Ausgaben mit Uebersetzungen einzelner Schriften. Jene ältern Uebersetzungen sind so schlecht, dass sie nicht zu brauchen, zum Theil sind sie erst nach hebräischen Uebersetzungen gefertigt.

2) Rixner in s. Handbuche der Gesch. der Philos. führt an: *Des Alchindus Werke erschienen in Latein als Anhang zu Sylvii Edition des Johannes Mesue; Venedig* 1562.

3) Es wird ihm (wahrscheinlich mit Unrecht) ein Werk de causis zugeschrieben, welches in Aristot. Opp. ed. Venet. 1552. Vol. III. gedruckt ist. Schmoelders in Doc. phil. arab. theilt zwei Abhandlungen des Al Farabi mit: de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis und fontes quaestionum.

4) Al Farabi: De rebus stud. etc. ed. Schmoelders, cap. IV. pag. 22. Hiernach wird der Zweck nicht wie bei Aristoteles in der Erkenntniss selbst gesucht, sondern ausser derselben, die Philosophie geht in Religion aus. Man sieht wie auch bei den Arabern der mittelalterliche Begriff der Philosophie festgehalten wird. Schmölders in den Anmerkungen zu dieser Stelle (p. 65. 66.) zeigt, wie auf eine ähnliche Weise alle spätern griech. Commentatoren den höchsten Zweck der Philosophie bestimmt haben, welches rechtfertigt, wenn auch sie zur Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters gerechnet werden. Wenn Schmölders aber auch Platon (Theaet. p. 176 ed. Steph.) anführt, wo es heisst: *Desshalb muss man trachten, von hier* (von der Sterblichkeit, wo die Nothwendigkeit umgeht) *dorthin* (zu den Göttern) *zu entfliehen auf das schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung gerecht und fromm sein mit Einsicht* —; so ist hier nicht von dem speciellen Zwecke der Philosophie die Rede,

sondern überhaupt von dem Zwecke des Menschen. — Aus den fleissigen Anmerkungen Schmölders zu den von ihm herausgegebenen drei kleinen Abhandlungen arabischer Schriftsteller sieht man, wie genau die Araber die Commentatoren des Aristoteles kannten und wie genau sie sich denselben anschlossen. Auch auf den Einfluss der Neuplatoniker auf die Auffassung der Araber macht Schmölders vielfach aufmerksam. Zur Charakteristik der arabischen Philosophen lasse ich den Auszug der Schrift des Al Farabi fontes quaestionum folgen.

(Cap. 1.) *Die Wissenschaft stützt sich theils auf unmittelbare Begriffe; wie Sonne, Mond, Vernunft, Seele aufgefasst werden, theils auf Begriffe, welche des Beweises bedürfen, wie bewiesen wird, dass der Himmel aus Sphären bestehe, von denen sich eine in der anderen kreisförmig bewegt. — Es ist nicht nöthig, dass ein jeder Begriff mit einem vorhergehenden zusammenhänge, da wo wir stillstehn und nicht auf einen frühern Begriff zurückgehn eine nothwendige Grenze ist. Solche Grenzen sind: die Nothwendigkeit, die Wirklichkeit, die Möglichkeit, denn diese bedürfen keines andern, welches vorher begriffen sein müsste und worin ihr Begriff enthalten wäre, sondern sie sind offenbare, vollkommne, dem Verstande eingeprägte Begriffe. Wenn jemand diese Begriffe mit Worten zu erklären unternimmt, so thut er es nur um den Verstand aufmerksam zu machen, nicht um jene durch irgend etwas zu erklären, denn sie selbst sind klarer als diess.* (2.) *Zu den Begriffen welche zu beweisen gehört alles das was ohne andere vorherbegriffene Gegenstände nicht begriffen werden kann. — Jedes Urtheil muss zuletzt auf ein letztes Urtheil hinausgehen. Die letzten der Vernunft offenbaren Urtheile sind: Von zwei contradictorisch entgegengesetzten Sätzen ist immer einer wahr, der andere falsch; und: Das Ganze ist grösser als sein Theil.* — (3.) *Wir setzen also fest, dass alle Seiende zwiefacher Art sind; erstens nämlich wird das, was wie wir schliessen nicht durch Nothwendigkeit existirt, das an der Möglichkeit Theilhabende genannt. Andres, schliessen wir, existirt als ein solches, das existiren muss, und diess heisst das mit Nothwendigkeit Begabte.* Das Mögliche bedarf zur Existenz der Ursache. *Ursache des Möglichen und Verursachtes können nicht ins Unendliche fortgehn, noch in einem Kreise zu sich selbst zurückkehren, sondern müssen zu einer nothwendigen Grenze kommen, welche das erste Seiende (ens) ist.* (4.) *Das Nothwendige hat keine Ursache, noch kann es durch ein anderes existiren. Ein solches ist die erste Ursache der existirenden Dinge, woraus nothwendig folgt, dass seine Existenz die erste Existenz sei. — Seine Existenz ist von allen Existenzen die vollkommenste und von allen Accidenzien freie.* (5.) Es ist (wegen des Nichtvorhandenseins aller Accidenzien) gestaltlos, unveränderlich, untheilbar, nicht quantitativ, nicht zeitlich, nicht örtlich, nicht körperlich. *Es ist Eins in dem Sinne, dass sein Sein mit äusseren Dingen nicht so zusammenhängt, als ob seine Existenz aus jenen abzuleiten sei. Sein Sein entsteht nicht aus Attributen, noch ist ihm etwas ähnlich. Es ist absolutes Gutes, absolute Vernunft, absolutes Vernünftiges objectiv und subjectiv (intelligibile atque intelligens), welche drei sämmtlich in ihm Eins sind. Es ist begabt mit Weisheit, Leben, Klugheit, Macht und Willen. Es kommt ihm die höchste Schönheit zu, Vorzüglichkeit und erhabenster Glanz. Es geniesst durch sich selbst die erhabenste Freude, es ist das erste Begehrende und das erste Begehrte. Alle Dinge, soweit sie*

die Spur der Existenz desselben an sich tragen, leiten von ihm die Existenz ab, daher ist es selbst das Seiende, durch welches alle Seienden der Reihe nach offenbart werden. — (6.) *Die Dinge werden nur aus der Ursache von jenem ergossen* (aus seiner Fülle hervorgebracht), *weil es sich selbst erkennt und sich als Prinzip des herzustellenden Guten, wieweit diess existiren muss, begreift.* — (7.) *Die erste von ihm ausgegangene Creatur ist der Zahl nach Eine: nämlich die erste Vernunft. In dieser ersten Creatur offenbart sich per accidentia die Vielheit, denn ihre Existenz ist an sich möglich, nothwendig aber wird ihre Existenz durch das erste.* — (8.) *Aus der ersten Vernunft, insofern sie durch Nothwendigkeit existirt und das erste Seiende erkennt, geht eine andre Vernunft hervor, in welcher nicht, wie in der eben angegebenen, die Vielheit enthalten ist. Aus derselben ersten Vernunft, insofern ihre Existenz eine mögliche ist und sie selbst ihr Sein erkennt, geht gleichsam ein Zweites hervor, der durch Continuität und Form höchste Kreis* (der orbis coelestis), *nämlich die Seele.* — (9. 10.) Aus der Vielheit per accidentia in der ersten Vernunft werden die vielen Vernünfte und die vielen Kreise (orbes coelestium) abgeleitet, deren Berührungen untereinander die vier Elemente geben. (11.) *Weil aber die himmlischen Körper an Einem Begriff theilhaben, nämlich an der kreisförmigen Bewegung, so haben die vier Elemente an Einer Materie theil.* — *Die Materie bedarf, damit durch sie ein reales Seiendes werde, der Form.* — (12.) *Die Bewegungen der himmlischen Körper geschehen im Kreise. Die Bewegungen der vergänglichen Körper dagegen sind örtlich, quantitativ und qualitativ.* (13.) *Das Prinzip der Bewegung und Ruhe, wenn es weder von aussen, noch von einem Willen ausgeht, heisst Natur. Wenn die gleichförmige Bewegung ohne irgend einen Willen geschieht, so heisst* (das Prinzip) *Pflanzenseele; wenn die Bewegung mit einem Willen — lebendige Seele* (anima animalis sive anima orbium). *Die Bewegung, durch welche einzelne Dinge verbunden werden, heisst Zeit. Die Grenze, durch welche die Zeit getheilt wird; heisst Moment.* — *Der selbst unbewegte Beweger muss Einer ohne Grösse und ohne Körper sein, der nicht aus Theilen besteht und auf keine Weise quantitativ ist.* (14.) *Die Fläche des umfassenden Körper und des umfassten heisst Ort.* — (15.) Jeder Theil des Körpers, der Zeit, der Bewegung ist wiederum theilbar, aber nicht ins Unendliche. — (16.) *Die Welt ist aus einfachen Körpern zusammengesetzt und kugelförmig. Ausserhalb der Welt ist nichts.* — (17.) *Die Natur des himmlischen Kreises ist eine fünfte, weder warm, noch kalt, noch schwer, noch leicht.* — (18.) *Der Körper, in dessen Natur die Wärme vorherrscht, ist Feuer; der, in dessen Natur die Kälte vorherrscht, das Wasser; in dessen Natur die Flüssigkeit* (Leichtigkeit), *Luft; in dessen Natur das Feste* (Schwere) *vorwiegt, Erde. Diese vier Materien, welche die Principien des Seins und Zugrundegehens, bewirken, dass andres in andres übergeht.* — (19.) *Die wahre Natur der Mischung* (temperatio) *besteht darin, dass die vier Qualitäten ihre Stellung verändern und aus einer ähnlichen in eine ähnliche übergehn. Diess geschieht aber durch die ursprünglichen Tugenden und Kräfte, welche auf einander wirken in der Weise, dass eine mittlere Qualität entsteht, welche der unendlich zu preisende Schöpfer nach seinem Rathschluss bestimmt hat.* — *Als die der gerechten Mischung nächste Art hat er die Mischung des Menschen bestimmt und zwar so, dass sie geschickt ist zur Aufnahme einer vernünftigen Seele. Jegliche Art der*

Pflanzen hat eine Seele, die Form dieser Art, aus welcher Form die dieser Art eigenthümlichen Kräfte hervorgehen, indem sie gleichsam die Stelle von Werkzeugen vertreten, durch welche sie thätig ist. Auf gleiche Weise sind alle Arten der Lebendigen eingerichtet. (20.) Die Vorzüge des Menschen bestehen in Seelenkräften, welche für sich und den Körperkräften beistehend wirken können (vires activae, zu denen vires nutrientes, angentes, generantes kommen). (21.) *Zu den Kräften der Seele gehört die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft. — Diese Kräfte, welche die intellectuellen Dinge begreifen, sind nicht körperlich, sondern einfache Substanz, gehen nicht von der Möglichkeit zur thätigen Wirklichkeit über etc. Jene von der Materie getrennte Vernunft bleibt nach dem Tode des Körpers.* (22.) *Vor dem Körper kann die Seele nicht, wie Platon lehrt, existiren, noch kann die Seele aus einem Körper in den andern wandern, wie die Vertheidiger der Seelenwandrung lehren. Nach dem Tode gelangt die Seele zur Seligkeit oder zum Elend. — Alle Creatur besteht nach Gottes Beschluss und durch seine Macht. Auch die Uebel sind durch seine Macht und gemäss seinem Rathschluss; denn die Uebel begleiten die Dinge, welche durch Nothwendigkeit mit den Uebeln verbunden sind, und den vergänglichen Creaturen hängen die Uebel an. Daher muss man es preisen, dass Uebel vorkommen, da vieles Gute nicht beharren würde, wenn nicht die Uebel angetroffen würden. Wenn das viele Gute, was mit dem Uebel zusammenhängt, wegen der wenigen Uebel, die nöthig sind, vermisst würde, so würde auch noch mehr des Uebels bestehen.*

5) Wie Al Farabi lehrte Avicenna, dass das Mögliche, das Unmögliche, das Nothwendige nicht definirt werden könne. Cf. Avic. Metaph. lib. II. tract. II. cap. 1. Auch das Seiende kann nach Avicenna nicht definirt werden. Cf. Avic. Respons. ad multas quaestiones. Schmoelders in Annott. p. 88: *Welches ist die Definition des Seienden? Nicht alles kann definirt werden, weil jegliche Definition aus mehren einfachen Merkmalen zusammengesetzt ist. Wenn aber das Sein eines Jeden definirt werden könnte, so würde auch jedes einfache Merkmal zu definiren sein, und für jegliches einfache Merkmal müsste wieder ein anderes einfaches Merkmal* (es zu definiren) *dienen, und so ins Unendliche. Die Definition erklärt eben so die Begriffe, wie der Beweis die Urtheile., Wie nicht Jedes bewiesen werden kann, sondern wir zu Principien kommen, von denen der Beweis seiner eigenen Natur nach abhängt ohne einen neuen Beweis zu erfordern — wesshalb auch nothwendige Urtheile angenommen werden, so kann auch nicht Jegliches definirt werden, sondern wir kommen endlich zu Principien, unter welche ohne weitere Definition die Begriffe fallen. Wie nicht gefragt wird, warum das Ganze grösser sei als der Theil, so wird auch nicht gefragt, was das Seiende sei, sondern das Seiende wird seiner eigenen Natur nach gedacht, und es ist unter allen Begriffen der einfachste und erste und wird durch sich selbst begriffen. Wenn wir das Seiende einsehn und begreifen wollen, so geschieht diess nur, damit wir aus der Unachtsamkeit aufgestachelt werden.* — Einen Auszug aus des Ebn Sina Metaphysik s. bei Tiedemann Geist der Philos. Th. IV. S. 52ff. 102 ff. Die Schriften des Avicenna sind grösstentheils verloren oder doch unbekannt. Seine Metaphysica per Bernardinum Venetum. Venet. 1493. Opera Venet. 1523. V Voll. f. Bas. 1556. III Voll. f. — Abu Ali de logica poema bei Schmoelders Doc. phil. arab. etc.

Avicenna's Gedicht „An die Seele" übers. von Hammer-Purgstall in Wien. Zeitschr. für Kunst etc. 1837. No. 94.

6) Al Gazali's gegen die Philosophen gerichtetes Hauptwerk hat den Titel: Tehafutol-filasifet, welches nach Hammer „Aufeinanderfolge der Philosophen" bedeuten soll, gewöhnlich aber destructio philosophorum genannt wird. Gegen ihn schrieb Averroes (s. Anm. 11.). Wir besitzen von Al Gazali: Logica et philosophia Algazelis Arabis. Transl. a Mag. Dominico Archid. Lecov. ap. Toletum ex arab. in lat. Ven. 1506. Auch eine philosophische Streitschrift soll das noch ungedruckte Werk: Makassidol-filasifet sein. — Von der Art wie Al Gazali gegen die Philosophen disputirte mag folgende Stelle zur Probe dienen, welche Schmölders (l. l. p. 92.) aus Averr. destruct. destruct. disp. VIII. pag. 43. anführt. Sie bezieht sich auf die Lehre der Aristoteliker, dass das Wassein (τό τι εἶναι, die Quiditas) dem Gotte nicht zukomme. *Das Sein ohne Wassein und Bewahrheitung ist nicht begreiflich. Und wie die absolute Beraubung nicht begriffen wird ohne in Beziehung auf das Sein, dessen Beraubung sie betrifft, so wird das absolute Sein nicht begriffen ausser in Beziehung auf eine als solches bewiesene Bewahrheitung; um wie viel mehr, da Eine Substanz bewiesen wird. — Aufhebung des Wasseins ist Aufhebung der Bewahrheitung, und wenn die Bewahrheitung eines Seienden aufgehoben wird, so wird das Seiende nicht begriffen, und wie sie wohl selbst sagen: Sein und Nichtsein widerspricht sich selbst.* — Neuerdings ist erschienen von Jos. Freih. von Hammer-Purgstall: O Kind! die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's. Arabisch und deutsch, als Neujahrsgeschenk. Wien 1838. gr. 12. Aus einer Berliner Handschrift des Werks: Liber quadraginta placitorum circa principia religionis von Al Gazali theilt Tholuck (comment. de vi etc.) Bruchstücke mit, welche jedoch nur theologisches Intresse haben. Die confessio fidei orthodoxorum Algazeliana s. bei Pocock spec. hist. Arab. p. 274 ss. und bei Brucker hist. philos. T. V. p. 348 s., 356 s. In Conde Geschichte der maurischen Herrschaft in Spanien Bd. II. 3. Theil cap. 31. S. 257. 334. wird des Al Gazali Buch: Wiedergeburt der Wissenschaft und des Glaubens citirt. Die Schule zu Corduba verketzerte den Verfasser wegen dieses Werkes.

7) Philosophus autodidactus lat. vers. et ed. ab Edu. Pococke. Oxf. 1761. 4. Deutsch von J. G. Eichhorn: der Naturmensch von Tophail. Ber. 1783. 8. — Die Werke des Platon waren wahrscheinlich nicht ins Arabische übersetzt, mit Ausnahme der von Averroes übersetzten Republik (s. d. Folg.); da aber die Neuplatoniker den Arabern sehr wohl bekannt waren, so ist es erklärlich, wenn auch von einer platonischen Schule unter den Arabern die Rede ist. Hammer in der encyklopädischen Uebersicht der Wissenschaft des Orients S. 404. gibt zuerst von diesen Platonikern Nachricht, nach Hadschi Chalfa (vergl. Encyklopädie von Ersch und Gruber Bd. 5. S. 67.): *Einige suchten durch Streit und Widerrede zur Einsicht zu gelangen und diese hiess man die disputirenden Lehrer* (s. d. Folg.), *an ihrer Spitze stand Aristoteles .... Andere suchen das, was jene durch Streit und Widerrede erreichen, durch Geschmackskenntnisse (nicht Aesthetik, sondern innere Rührungen) zu bewirken, wodurch die Sinne geöffnet und die Zunge gelöst wird. Andere fingen zwar mit der Dialektik an, endeten aber mit der Abstraktion der Seele von allem, was Materie ist* (ganz neuplatonisch). *Sie wählten das Vortrefflichste und bildeten eine eigene Schule, in der Sokrates, Platon und Esseherwerdi hervor-*

leuchten. — Die Sekte derjenigen, welche zur Seelenvereinigung nicht die dialektische Methode einschlagen, heissen — — Geschmackslehrer. Einer der grössten Männer dieser Sekte war Esseherwerdi; von ihm besitzen wir ein Werk über die Idealphilosophie (nach Tholuck richtiger: *über die Wissenschaft der Erleuchtung*), *das von jenen Grundsätzen ausgeht und viele verborgene Wahrheiten enthält.* Tholuck, der in seiner comm. de vi etc. p. 8. diese Worte anführt, fügt aus einer Leydner Handschrift eines persischen Buches noch folgende Stelle zur Erläuterung bei: *Die zweite Methode ist die der Peripatetiker, welche sich mit Vernunftschlüssen abgeben, und deren Haupt bekanntlich Aristoteles, dessen Principien Avicenna im Auszuge beschrieben. Die Grundlage dieser Philosophie ist, dass sie sagen die Nothwendigkeit der Existenz sei der, welcher nothwendig existirt, nämlich Gott, der wo er vielfältig wird, d. h. in die einzelnen Seienden sich sondert, diesen die Nothwendigkeit der Existenz mittheilt. Die dritte Methode ist die der höchsten Weisen, die jetzt Tschrakia, d. h. Erleuchtete, heissen. Sie beschäftigen sich mit den einfachen Geschmacken* (Seelenbewegungen, die von Gott ausgehn und die ein Urtheil über göttliche Dinge gewähren) *und den intellectuellen Erleuchtungen, deren Führer, wie bekannt, der göttliche Platon, dessen Principien in einem Auszuge der Metaphysiker Schehaboddin beschrieben, welcher (unter der Herrschaft Saladins) umgebracht wurde.* Schehaboddinus ist der Beiname des vorerwähnten Esseherwerdi oder vielmehr Sohrawerdi. Ueber diesen sagt Tholuck noch (l. l. p. 11): *Plura Sohrawerdii placita legimus in commentario satis diffuso, quo carmen mysticum Gilschen ras Dschatlanius quidam instruxit in cod. man. bibl. Leydensis; saepius ejusdem Sohrawerdii illustrationibus usus est ill. de Sacy in conspectu operis Suphiorum vitas exhibentis in libro Notices et extraits etc. T. XII. anni* 1831. *Jam omnes viri illius sententiae et praeceptiones ita comparatae sunt, ut nihil quidquam a Suphiis doctrina ejus differre videatur.* Wenn die neuplatonische Philosophie, wie sie unter den Arabern Aufnahme fand, häufiger als orientalische denn als platonische Weisheit bezeichnet worden ist, so ist dieses leicht erklärlich, da ja auch die eigentlichen Neuplatoniker, wie wir gesehen haben, beflissen waren, die platonische Lehre wie überhaupt alle griech. Philosophie auf orientalische Quellen zurückzuführen.

8) Von Averroes Bewundrung für Aristoteles zeugen folgende Stellen, die aber auch ein Beweis seiner Unselbständigkeit. Averr. Prooemium in Aristot. Phys. fol. 3, b. (Aristot. cum Averrois comment. Vol. IV. edit. Venet. 1550): *Aristoteles fuit inventor harum trium artium, nempe artis logicae et scientiae divinae ac naturalis scientiae, easque ipse perfecit. Postquam notuere libri hujus viri, libri praedecessorum ejus fuerunt abnegati et aboliti. Inter libros vero, qui fuerunt ante ipsum editi in his rebus per viam doctrinae, proximiores sunt libri Platonis, etsi pauca admodum sint, quae in iis continentur. Quod autem ipse perfecerit ipsas, satis constat, cum nullus posteriorum usque ad praesens tempus potuit quidquam addere his, quae ipse tractavit, neque aliquid impugnare, quod sit alicujus momenti. Invenirt autem hoc in unico individuo est alienum ac maxime miraculum etc.* — In Comm. in Aristot. de anima fol. 196, a: *Omnes enim hoc opinantes non credunt, nisi propter hoc, quod dixit Aristoteles, quoniam ita est difficile hoc, adeoque, si sermo Aristotelis non*

inventretur in eo, tuna valde difficile esset cuedere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inventretur aliquis talis, ut Aristoteles. Credo enim, quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam in materiis.

9) Diess bezeugt seine Lehre von der allgemeinen Vernunft, intellectus oder ratio universalis, welche er von der ratio particularis im Menschen unterschied und als Eine selbständig existirende fasste. Nach Coelius Rhodiginus Antiquar. lection. libr. III. cap. 2. führt Rixner (Gesch. der Phil. Bd. III. S. 57.) als Lehre des Averroes an: *Dass die letzte und innerste Grundlage aller menschlichen Seelen jene Eine und einzige Seele sei, welche diese ganze Sphäre beseelt und belebt* (die Weltseele des Plotin) *und die selbst eine der endlich vielen Lebensformen ist, die in der unendlichen Urform enthalten ist* (ἰδέα); *denn gleichwie jede sinnliche Sphäre ihre beigeordnete Intelligenz* (den νοῦς des Plotin) *habe, also habe auch dieser unterste Weltkreis eine solche, welche nicht diesen oder jenen Menschen, sondern vielmehr der ganzen Menschengattung Seele sein und heissen möge, obschon sie auch in jedem Individuum ganz erscheint.* (Cf. §. 146, S. 59. und besonders §. 148, Anm. 24.) *Demnach sei ein andres die ratio particularis, die selbst in jedem Menschen täglich und immer dem Verderben unterworfen ist; und ein andres hingegen die ratio universalis, welche allein das, was die sinnliche Seele in individuo auffasst und vorstellt, wahrhaft und geistig im Allgemeinen begreift, erkennt und anschaut, und daher allein der Grund der rechten Wissenschaft und Einsicht, folglich auch allein ewig und unsterblich ist.* Cf. Averr. in libr. XII. Metaphys. comment. 18: *Das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen ist zu vergleichen dem der Sonne zum Gesicht: denn wie die gesehene Sonne durch das Licht, durch welches sie gesehen wird, das Gesicht bewirkt, so erkennt die vernünftige Seele durch die thätige Vernunft das, was sie erkennen macht; und dadurch wird das der innern Möglichkeit nach Vernünftige zum der thätigen Wirklichkeit nach Vernünftigen und die vernünftige Seele selbst wird dahin gebracht, dass sie mit der thätigen Vernunft Eins ist, und die Vernunft wird zu dem gemacht, was sie früher nicht war, und wird zum Vernünftigen, d. h. sie erkennt sich, was sie früher nicht war.*

10) Thomas von Aquino schrieb gegen Averroes. Einen Auszug aus dieser Schrift (Opp. Tom. XVII. opusc. XVI. p. 97. edit. Antwerp.) s. bei Rixner (Gesch. der Philos. Band 2. Anh. S. 71.). Die bekämpfte Ansicht des Averroes wird so angegeben: *Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus.* Das ist ganz neuplatonisch.

11) Was die Schriften des Averroes betrifft, so ist sein Commentar über den Aristoteles in mehren Ausgaben des Aristoteles in lat. Uebersetzung abgedruckt worden; z. B. Ven. 1560; Ven. 1562. f. Vol. XI. — Seine Gegenschrift gegen Al Gazali (s. Anm. 6.) Destructio destructionis philosophiae Algazelis, in lat. Uebers. Venet. 1497. ib. 1527. f. Cf. Fabricii Bibl. gr. XIII. p. 282 ss. Eine Uebersetzung oder vielmehr Paraphrase der Republik des Platon von Averroes übersetzte ins Lat. J. Mauricus in ed. Rom. 1539. u. Ven. 1552. 4.

12) Es sollen von ihm die Orthodoxen, Aschaariten oder Eschaariten, den Namen haben.

13) Mewakif oder Mauakef bedeutet die Stationen der Reisenden, besonders der Pilger nach Mekka. Diess Werk ist mit den arabischen Commentaren von Seadeddin Teftasani und Dschordschani zu Konstantinopel (eigentlich zu Skutari) 1823. fol. gedruckt worden. Auch ein dogmatisches Werk Al Idschi's (Akaid-adhadi) und ein moralisches (Adabol-adhadi) sind mit arabischen Commentaren zu Konstantinopel 1818 und 1819 gedruckt worden.

§. 157. *Fortsetzung.*

Im Allgemeinen schlossen sich die arabischen Philosophen, wie wir gesehn haben, dem Aristoteles an, so jedoch, dass ihre Auffassung mehr oder weniger vom Neuplatonismus modificirt erscheint, welches bei Einigen so sehr der Fall ist, dass sie wohl als Neuplatoniker bezeichnet werden können [1]). Die Stellung der arabischen Philosophie zum Islamismus war eine ähnliche wie diejenige der Philosophie zum Christenthum (s. d. Folg.). Neben einer ziemlich von der Religion unabhängigen Verehrung und Commentirung des grossen griechischen Philosophen bildete sich eine arabische Scholastik [2]), und ganz eigenthümliche Lehren bildeten diejenige Scholastiker unter den arabischen Philosophen aus, welchen der Beiname der „Redenden" (Dialektiker?) ertheilt ward. Ihre Lehren, obschon ganz in der Weise der Vorstellung bleibend, erscheinen in vieler Beziehung dem Spinozismus nahe verwandt und bezeichnen so einen Standpunkt, der in der Philosophie erst später wahrhaft historisch werden sollte, und zu dem jene sich zunächst unter Einfluss der Religion und orientalischer Vorstellungsweise überhaupt erhoben [3]).

1) S. §. 156, Anm. 7.

2) Tholuck: comment. de vi etc. p. 2. sagt: *Jam ab illo fere tempore, quo rerum potiebatur Abassidarum familia, pullulant inter Moslemos haereses, in diversas partes abeunt doctores, exoritur subtilis et dialectica religionis expositio. Nascitur sub eodem tempore Moslemorum theologia scholastica,* علم الكلام *dicta, in lucem prodit numerosissima Mutaselitarum secta in varios ramos diffusa, quorum in numero ne Calipha quidem Mamun nomen dare recusavit, discinditur in quatuor scholas theologorum orthodoxorum coetus. Quarum turbarum fontem et principium si non unice, praecipue tamen ex philosophicis studiis efflorescentibus repetendum esse luculentis historiae testimoniis edocemur.* — Als Stifter der scholastischen Philosophie bei den Mo-

hamedanern wird Hassan von Basra (gest. im 110. J. der Hedschra) genannt. Al Gazali definirt die علم الكلام als *Wissenschaft dialektischen Streites* und Al Mawakef, wie Pocock angeführt, als *Wissenschaft, durch welche die Lehrsätze der Religion durch Anführung von Beweisen und Auflösung von Zweifeln bestätigt werden.* Maimonides in dem Buche More Nevochim I. I. c. 11. sagt: *Alle Scholastiker, sowohl christliche als mohamedanische, schlossen sich nicht einmal in den Principien der äussern Erscheinung der von aussen dargebotenen Gegenstände an, sondern erwogen vielmehr, wie ein von Aussen dargebotener Gegenstand sich verhalten müsse, bis sie irgend einen Beweisgrund für die Wahrheit ihrer Meinung aufgetrieben, welcher bewiese, dass jene nicht ungültig sei. Erst nachdem sie die Wahrheit derjenigen Gegenstände, welche sie durch Denken gefunden, ins Licht gesetzt hatten, gaben sie zu, dass sich der von Aussen dargebotene Gegenstand so verhalte; denn sie meinten, die Postulate, auf welche sie die Grundlagen ihrer Religion errichteten, seien auf diese Weise zu befestigen.* — Maimonides fährt dann weiter fort: *Was uns die Mohamedaner über diese Gegenstände überliefert haben, sowohl Mutaseliten als Aschaariten* (Orthodoxe), *das ist alles auf gewisse Principien gegründet, welche den Büchern der Griechen und syrischen Christen entnommen, die unternommen hatten die Philosophen und ihre Meinungen zu widerlegen. Die Ursache hievon war diese: Als die Religion der Christen die genannten Völker unter ihre Herrschaft gebracht hatte, und nicht weniger ihre Religion begünstigende Könige als Philosophen hervorgingen, so entging den Einsichtsvollern jener Zeit nicht, dass ihren Lehren von Seiten jener Philosophen eine ungeheure Niederlage drohe, und zu Abwendung dieses Unheils ist die scholastische Philosophie erfunden worden. Man fing nämlich jetzt an den christlichen Glauben beschützende Principien festzusetzen, durch welche der Religion feindliche Schlussfolgen abgewendet werden sollten. Da aber nach Entstehung des Islams philosophische Bücher in die Sprache der Mohamedaner übersetzt worden waren, und die Mohamedaner des Johannes Grammaticus, Ibn Adai und Anderer Schriften in die Hände bekamen, so wendeten sie sich selbst auch jenem Studium zu.* Man sieht aus diesem durchaus historisch begründeten Zeugnisse des Maimonides, wie die Scholastik keineswegs bei den Arabern sich ursprünglich ausgebildet und etwa erst von diesen zu den Christen gekommen, wie sie dieselbe vielmehr zugleich mit den Schriften der griechischen Philosophen erhielten. Die Darstellung der christlichen Philosophie wird dieses bestätigen. Die arabischen Scholastiker sind übrigens in ihren Spekulationen niemals so weit gegangen, wie die christlichen, und die Ursache hiervon liegt zunächst in der verständigen Nüchternheit der Lehre des Koran, welche nicht zu tiefgehenden Spekulationen herausforderte, wie das Neue Testament. — Die Sekte der Mutaseliten wurde von Vassil ben Atha, einem Schüler des Hassan von Basra, am Ende des zweiten Jahrhunderts der Hedschra, gestiftet. Schahristan sagt von ihnen (Tholuck comm. de vi etc. p. 6): *Als nachher einige Gelehrte der Mutaseliten die unter der Herrschaft Mamuns übersetzten Bücher der Philosophen in die Hände bekommen hatten, so verbanden sie die Methode derselben mit der Methode des Islam, woraus eine eigenthümliche Art der Wissenschaft hervorgegangen ist, nämlich die scholastische Philosophie.*

3) Maimonides gibt nähere Nachrichten von der Sekte der disputirenden Lehrer oder Redenden, welche er Medabberim nennt. Maim. More Nevochim P. I. c. 71. p. 134—135: *Die Ismaeliten haben ihre Reden noch ausgedehnt und nach andern wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechischen Redenden irgend etwas gewusst, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. — Die Hauptsache ist, das alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen sein müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze dafür herbeigeholt. — Nur das behaupten sie, was, wenn auch aufs Entfernteste, wenn auch durch hundert Konsequenzen, ihrer Meinung beistimmte. — So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, dass sie durch die Spekulation allein zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seien. Die Folgenden thaten diess nicht. — Das Hauptfundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntniss von den Dingen haben, dass sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegentheil immer sein und gedacht werden könne. Ueberdem verwechseln sie an den meisten Orten die Imagination und Phantasie mit dem Verstande und geben jener den Namen von diesem.* — lb. c. 73. p. 149—155: *Zuerst meinen sie, diese ganze Welt sei aus gewissen sehr kleinen Theilchen zusammengesetzt, welche wegen ihrer Kleinheit keine Theilung zuliessen und keine Quantität hätten — aus Atomen. — Wenn viele dieser Theilchen zusammengingen, so entstehe das zusammengesetzte Quantum, der Körper. — Alle Atome sind ihrer Annahme nach ähnlich und gleich und unterschiedlos. — Zeugung ist ihnen Anhäufung von Atomen, Vergehen Trennung derselben. Sie nehmen aber nicht, wie Andre, welche sich zur Atomenlehre bekennen, an, dass die Atome von Ewigkeit existiren, sondern sie sagen, Gott schaffe sie immer von neuem, wenn es ihm beliebe, und mithin könnten sie auch ihres Seins wieder beraubt und in nichts aufgelöst werden. Das zweite Prinzip bezieht sich auf das Leere. — Das dritte Prinzip bezieht sich auf die Zeit, von der sie sagen, dass sie aus vielen Jetzt zusammengesetzt sei, d. h. aus vielen Zeitmomenten, welche wegen der Kürze der Dauer nicht getheilt werden können. — Die Substanzen, sagen sie, d. h. die Individuen, welche von Gott erschaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiss ist. Kein Accidenz aber könne zwei Momente hindurch dauern; wie es entstehe, so gehe es wieder unter und Gott schaffe an seine Stelle immer ein anderes. Wenn es Gott gefalle ein andres Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so gehe die Substanz unter. — Sie läugnen also, dass von Natur etwas existire, ingleichen, dass die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andre Accidenzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblick, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge. — Nach diesem Satze sagen sie z. B., dass wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben, sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe*

Farbe in dem Kleide geschaffen, in welchem wir es mit derselben zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, dass die schwarze Farbe nicht hervorkomme, ausser wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde, und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente und in jedem Momente erscheine eine neugeschaffene andre. — Eben so sei auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblicke, wo ich etwas weiss, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heut die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besassen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint (schreibt), *sondern die Bewegung sei ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblicke.* (Vergl. Tholuck: comm. de vi etc. p. 20. Hegel: Gesch. der Philos. Bd. III. S. 125.)

§. 158. *Jüdische Philosophen. Maimonides.*

Rabbi Mosis Majemonidis liber מורה נבוכים Doctor perplexorum: in linguam latin. conversus a Joh. Buxtorfio. Basil. 1629. 4. — More Nebuchim s. doctor perplexorum, auctore R. Mose Majemonide arabico idiomate conscriptus, a R. Samuele Abben Thibbone in linguam hebraeam translatus, novis commentariis, uno R. Mosis Narbonensis, altero Anonymi cujusdam sub nomine Gibeath hammore, adauctus; nunc in lucem editus cura et impensis Isaaci Eucheli. Berol. 1791. 4. — Ein Versuch einer deutschen Uebersetzung von dem jüdischen Gelehrten Asch in der Zeitschrift Jedidja, herausgegeb. von J. Heinemann. 1831. H. 1. S. 60 ff. und H. 2. S. 215 ff. — Die Ethik des Maimonides, oder Schemonah Perakim aus dem Arabischen des Rambam und nach dem Hebräischen deutsch bearbeitet von Simon Falkenheim. Königsb. 1832. 8. — Leben und Wirken des Rabbi Moses Ben Maimon, gewöhnlich Rambam, auch Maimonides genannt. Von Peter Beer. Prag 1834. 8. — (Andre Schriften des Maimonides sind sein Commentar über die Mischna, hebr. u. lat. 6 Bde. Amst. fol.; Jad chasaka, d. h. die starke Hand, ein Abriss des Talmud, 4 Bde. Ven. fol.; Sepher hammizwoth, d. h. das Buch der Lehren, hebr. u. lat. Amst. 1640. 4. u. mehre andere Werke.)

Die um ihre politische Existenz gebrachten, bereits durch die ganze civilisirte Welt verbreiteten, fast überall gehassten und verachteten Juden hatten eine Freistätte namentlich bei den gebildeten Mauren in Spanien gefunden. Hier war auch unter ihnen ein geistiges Leben erwacht, welches sich so reich entfaltete als ihre nationalen Vorurtheile nur erlaubten. Schüler der Araber und der arabischen Sprache kundig, wurden die Juden die Vermittler zwischen Christen und Arabern und sind so von bedeutendem Einflusse auf die Entwicklung der Wissenschaft gewesen. Viele arabische Schriften wurden von den Juden ins Hebräische und später aus diesem von Christen ins

Lateinische übersetzt. Selbständige, eigenthümliche und die Wissenschaft fördernde philosophische Werke sind von diesen Juden nicht ausgegangen. Der bedeutendste und berühmteste Philosoph, welchen die Juden hervorbrachten, war Rabbi Moses Ben Maimon oder Maimonides, auch (nach der Abkürzung R. M. B. M. auf jüdische Art) Rambam genannt. Er wurde 1131 zu Cordova in Spanien geboren, war ein Schüler der arabischen Philosophen Tophail und Averroes und wurde durch diese auch mit den älteren Philosophen, namentlich mit Aristoteles bekannt. Von den spanischen Juden verketzert und verfolgt, ging er nach Kairo in Aegypten. Er wurde Leibarzt des Sultan Saladin und errichtete mit dessen Genehmigung eine Lehranstalt in Alexandrien. Aber auch von hier musste er wieder entweichen, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, und er fand bis an seinen 1205 erfolgten Tod keine bleibende Ruhestätte [1]). Unter seinen zahlreichen Schriften ist sein „*Lehrer der Verirrten oder der Zweifelnden*", More Nevochim, die in Beziehung auf Philosophie wichtigste [2]). Sie enthält eine auf das alte Testament gestützte Belehrung über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, über viele in der Schrift vorkommende einzelne Ausdrücke und Sätze, über die Propheten, eine verständige Schrifterklärung und Untersuchungen über den verständigen Grund mancher Bestimmungen des hebräischen Gesetzes. Hieran schliessen sich allgemeine Betrachtungen, z. B. über die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft, über die fünf verschiednen Arten die Dinge zu bezeichnen u. dergl., endlich historische Bemerkungen, namentlich über die arabischen Philosophen. Der Charakter der Philosophie des Maimonides entspricht ganz dem seiner Lehrer, der arabischen Philosophen. Er ist ein verständiger aufgeklärter Mann, der tiefere Erkenntniss über Gott und göttliche Dinge aus dem Alten Testamente schöpft, aber dabei sich von tiefsinnigeren Spekulationen fern hält, für welche das Alte Testament nicht viel mehr als der Koran Veranlassung darbietet. Er schliesst sich mehr dem Aristoteles an, als den Neuplatonikern, ohne jedoch seine Selbständigkeit aufzugeben,

wie er denn z. B. gegen Aristoteles den zeitlichen Anfang der Welt vertheidigt [3]) und nach einem ihm eigenen aber oberflächlichen Räsonnement eine Vierheit der gestirnten Sphären annimmt, welche er mit den vier Elementen und vier Einwirkungen (virtutes) der Sphären auf die Dinge verbindet [4]).

1) Ueber das Leben des Maimonides s. die Vorrede Buxtorf's zu dessen Uebersetzung des More Nevochim und das oben angeführte Werk von P. Beer.

2) Diess Werk wurde von Maimonides in Aegypten arabisch geschrieben, dann von Rabbi Samuel Ebben Tybbon ins Hebräische übersetzt, und aus dieser Sprache von Buxtorf ins Lateinische.

3) Maim. doctor perpl. P. II. c. XVI ss.

4) Maim. doctor perpl. P. II. c. IX u. X: *Der gestirnten Kreise also werden vier sein: der Kreis der Fixsterne, der Kreis der fünf Planeten, der Kreis der Sonne, der Kreis des Mondes, und über allen ein anderer nicht gestirnter Kreis. Und diese Zahl ist bei mir die Grundlage von etwas, das ich noch bei keinem Philosophen gefunden habe.* — — Daraus nun, dass alle Philosophen annehmen, *dass diese untere entstehende und vergehende Welt von den Einwirkungen und Einflüssen der himmlischen Sphären regirt werde*, und aus dem Einflusse des Mondes auf das Wasser (Ebbe und Flut), der Sonne auf das Feuer (Wärme), schliesst Maimonides: *dass von jenen vier gestirnten Globen auf die endlichen Dinge Einwirkungen* (virtutes) *ausgeübt würden, dass aber jeder von jenen ein eigenthümliches Element habe, — welches er bewege; so bewege der Kreis des Mondes das Wasser, der Kreis der Sonne das Feuer, der Kreis der übrigen Planeten die Luft* (deren Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen von der Vielheit der Bewegungen und Stellungen der Planeten abgeleitet wird), *der Kreis der Fixsterne die Erde* (deren geringe Veränderbarkeit von der Langsamkeit dieses Kreises abgeleitet wird). — *Es werden sein vier Kreise, vier Elemente, welche von jenen bewegt werden, vier Einwirkungen jener auf die Dinge; so sind auch vier Ursachen einer jeglichen Bewegung der Sphären: Rundheit, Seele,* (subjective) *Vernunft, und abgesonderte* (objective) *Vernunft.* Ohne Rundheit könnte kein ununterbrochener Umschwung der Sphären stattfinden. *Nichts aber kann sich bewegen, was keine Seele hat* — diese kann nicht sein ohne Absicht, Gedanke — Vernunft, und diese kann wieder nicht stattfinden ohne ein Seiendes, nach welchem gestrebt und begehrt wird, welches die (objective) abgesonderte Vernunft (die urbildliche Welt der Platoniker). *Die vier Arten der allgemeinen Einwirkungen, welche zuerst von jenen zu uns gelangen, sind: die Einwirkung des Werdens der Mineralien, die Einwirkung des Pflanzenlebens, die Einwirkung der lebendigen* (thierischen) *Seele und die Einwirkung der vernünftigen Seele.* — Maimonides führt im Folgenden die vier Stufen der Jakobsleiter, die vier Wagen des Zacharias (VI, 1.) und andres an, um seine Ansicht auf göttliche Autorität zu stützen. Er ist in der Interpretation der Schrift nicht minder willkührlich, aber bei weitem weniger tiefsinnig als Philon.

III. Geschichtliches.

§. 159. *Das Christenthum.*

Herder: Vom Geist des Christenthums, nebst einigen Abhandlungen verwandten Inhalts. Leipz. 1798. 8. — Hartmann: Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseld. 1805. 8. — Eberhard: Geist des Urchristenthums, ein Handbuch der Geschichte der philos. Cultur. Halle 1807—1808. 3 Thle. 8. — Teller: Religion der Vollkommneren, als Beitrag zur reinen Philosophie des Christenthums. Berl. 1792. 8. — Krug: Briefe über die Perfectibilität der geoff. Religion. Jena und Leipz. 1795. 8. — Venturini: Ideen zur Philosophie über die Religion und den Geist des reinen Christenthums. Altona 1794. 8. und Dess. Religion der Vernunft und des Herzens, eine berichtigte Darstellung der Ideen z. Philos. etc. Kopenh. und Leipz. 1799—1800. 2 Thle. 8. — Schaumann: Philosophie der Religion überhaupt und des christl. Glaubens insbesondre. Halle 1793. 8. — Köppen: Philosophie des Christenthums. Leipz. 1813. 8. Ausg. 2. 1825. — Spekulative Darstellung des Christenthums von M. Leipz. 1819. 8. — Salat: Sokrates, oder über den neusten Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie. Salzbach 1820. 8. — Weiller: Das Christenthum in seinem Verhältniss zur Wissenschaft. München 1821. 8. — Rust: Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Mannheim 1825. 8. Aufl. 2. 1833. — Zirnkilton: Verhältniss der Philosophie zum Christenthume. Passau 1825. 8. — Heinr. Richter: Ueber das Verhältniss der Philosophie zum Christenthume. Leipz. 1827. 8. — L. F. Rückert: Christliche Philosophie, oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Leipz. 1827. 2 Bde. 8. — Paulus: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelberg 1828. 2 Thle. 8. — Voigtländer: Briefe über das Christenthum. Dresd. 1828. 8. — A. Günther: Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828—29. 2 Abth. 8. — Alex. Müller: Das Christenthum nach seiner Pflanzung und Ausbreitung, nach seinem Verhältnisse zur Philosophie und Gesetzgebung, zur Religion, zum Katholicismus. Leipz. 1831. 8. — Pabst: Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? Wien 1832. 8. — Staudenmayer: Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. Mainz 1835. 2 Thle. 8. — Ders.: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums. Giessen 1836. 8. Pätzsch: Christenthum, Gnosticismus und Scholasticismus. Berl. 1832. 8. — F. C. Baur: Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tüb. 1835. 8. — Vernunft und Christenthum. Kassel 1835. 8. — J. Körner: Ueber Christenthum und die Anforderungen der Gegenwart. Schneeb. 1836. 8. — Ammon: Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Leipz. 1833—35. 3 Bde. Aufl. 2. 1836—37. — D. Fr. Strauss: Das Leben Jesu. Tüb. 1835. Aufl. 2. 1837. Aufl. 3. 1838. — Schaller: Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der dogm. Grundidee des Leben Jesu von Strauss. Leipz. 1838. 8. — Krug: Ueber altes und neues Christenthum, mit Hinsicht auf Ammons Fortbild. des Christ. und Strauss's Leben Jesu. Leipz. 1836. 8. —

Dannemann: Betrachtungen über den Geist des Christenthums in seinen mannigfaltigen Erweisungen und nach seinem Verhältnisse zum Superrationalismus, Pietismus, Mysticismus und Rationalismus. Lüneb. 1836. 8. — Bayrhoffer: Die Ideen des Christenthums im Verhältniss zu den Zeitgegensätzen der Theologie. Marb. 1836. 8. — Diodati: Essai sur le christianisme envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral. Gen. et Par. 1830. 8. — De Genoude: La raison du christianisme. Par. 1836. 3 T. 8. — Senac: Le christianisme considéré dans des rapports avec la civilisation moderne. Par. 1837. 2 T. 8. — De Potter: Histoire philosophique, politique et critique du christianisme etc. Par. 1836. 8.

Krugii diss. Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora ejus atque consilia aptissime et maxime accommodate constitutum. Viteb. 1792. 4. — Bartels: Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu. Hamb. 1788—1789. 2 Thle. 8.

Die weitere Aufgabe aller Philosophie, wie sie sich als Resultat der griechischen Philosophie herausgestellt hatte [1]), konnte zunächst von der Philosophie weder in ihrer Selbständigkeit [2]), noch in ihrem Anschliessen an orientalische Weisheit gelöst werden. Das Christenthum existirte längst, als noch immer hochgebildete Heiden, und in untergeordneter Weise Araber und Juden die grosse Aufgabe der Welt zu lösen hofften, ohne sich an das durch seine Anfänge ihnen verächtliche Christenthum anschliessen und ohne sich zu dessen harter, die Würde des selbstbewussten Geistes scheinbar vernichtender erster Forderung des unbedingten Aufgebens alles Eigenwillens bequemen zu müssen. Aber über jene Aufgabe: Erringung eines Standpunktes in Gott — Herausgebärung einer selbständigen Welt des Geistes — hat sich ein bestimmteres Bewusstsein ausgebildet. Nachdem der Gegensatz als Geist und Materie ausgesprochen worden, kommt es darauf an, das Aufgehen des einen der entgegengesetzten in das andere zu begreifen, d. h. auf die Versöhnung des in sich und bei sich seienden Geistes mit dem ausser sich (von sich selbst entfremdeten) in einem andern, in der Materie daseienden Geiste, — auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Es kommt darauf an: dass Gott Mensch, Mensch Gott werde. Diese Aufgabe haben die nichtchristlichen Philosophen, von welchen wir im Vorhergehenden gesprochen, sämmtlich sehr wohl erkannt und mit absichtlicher Vermeidung des Christenthums oder in Unkenntniss desselben im Elemente

des Selbstbewusstseins, also des vermittelten Daseins des menschlichen Geistes, zu lösen gestrebt. Die Unmöglichkeit dieser Art der Lösung liegt in dem noch unüberwindlichen Widerspruche, dass der erkennende Geist (der Mensch) sich um zu erkennen nothwendig stets dem zu erkennenden Geiste (dem Gotte) als seinem Gegenstande gegenüberstellen muss, daher es in der Erkenntniss zu keiner Identität beider, zu keiner Versöhnung zwischen Gott und Menschen kommen zu können scheint [3]). Daher schiebt Philon die Versöhnung in die unendliche Ferne seines Messias; daher setzen die Neuplatoniker jene Versöhnung über alles Denken und Erkennen. Im unmittelbaren geistigen Dasein des Menschen ist aber jene Versöhnung, *jenes in* der Materie Beisichselbstsein des Geistes enthalten; erst mit dem Verstande (dem sich vermittelnden Dasein) *kommt* die Differenz; also muss der nach der Versöhnung strebende Mensch zu seiner eigenen Unmittelbarkeit zurückkehren, werden wie das Kind, allen Eigenwillen aufgeben gegen den Willen des Gottes, der in seiner eigenen Brust lebendig wird. Der unschuldige, im Frieden der unmittelbaren Einheit mit Gott selige Mensch in seinem natürlichen Dasein ist das noch des Selbstbewusstseins ermangelnde Kind; der Mensch, welcher diese Unmittelbarkeit mit der über alle Verstandesthätigkeit erhebenden Genialität oder (was dasselbe: durch die Gnade Gottes) zum klaren Selbstbewusstsein erhebt, ist der Christ, welcher in Jesus von Nazareth prototypisch historisch existirt hat. Der vollendete Christ ist wahrer Gottmensch, insofern ja unter Gott zu aller Zeit der Geist verstanden worden ist, welcher um sich als er selbst zu besitzen keiner Vermittlung bedarf. Das Christenthum ist ursprünglich kein der Verstandesdiscussion ausgesetzter Lehrbegriff, sondern die historische Existenz eines Gottmenschen, die dem Verstande stets unbegreifliche Thatsache eines Menschen, der den *Geist* nach seiner über allen Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erhabenen, d. h. ewigen Selbst*bestim*mung, d. h. Freiheit, in sich weiss [4]). Die Ausbreitung des Christenthums ist daher auch nicht durch verständige

Ueberzeugung erfolgt, sondern durch die aus der hingebenden Liebe zu Jesus geborene sympathische Stimmung der Menschen [5]). Wie der in die Nähe eines elektrischen Körpers gebrachte unelektrische Körper auch elektrisch wird, so hat sich das Christenthum ausgebreitet zu aller Zeit. Nicht die Lehre, dass Ein Gott sei, dass derselbe gewisse Eigenschaften besitze, dass der Mensch der Tugend nachstreben müsse u. s. w., überhaupt keine als ein Verstandessatz auszusprechende Lehre ist das Wesentliche am Christenthum, und nicht der Beifall des Verstandes hat ihm Bekenner verschafft, sondern die Beseligung der Gläubigen, das Innewerden Gottes, das Gefühl der Versöhnung aller Widersprüche, welche der Verstand ins Bewusstsein bringt.

1) S. §. 129.

2) Ebend. u. §. 130.

3) Alle Erkenntniss nimmt denselben Einen Verlauf, wie die Erkenntniss des Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung. Damit ich irgend etwas erkenne, muss ich a) in mir es als etwas besitzen, also insofern es einen Bestandtheil meines Bewusstseins ausmacht identisch mit ihm sein; dann aber um dem möglichen Irrthum zu entgehen (das Ding als etwas anderes zu nehmen als es an sich ist) b) es von mir unterscheiden, um, und diess eben ist die Erkenntniss in ihrer Vollendung, c) diesen Unterschied aufzuheben. Der abstracte Verstand fasst die Erkenntniss einseitig nach ihren sub a) und b) angegebenen Momenten, welche sich in c) zur Einheit aufheben. So hat der Grieche die Erkenntniss nach dem ersten der beiden Momente genommen, das Mittelalter nach dem zweiten, und wie das Griechenthum nicht zum Gegensatze kam, als indem es über sich selbst hinausging und damit in das Mittelalter umschlug, so kommt das Mittelalter nicht über den Gegensatz hinaus, als bis es gleichfalls über sich selbst hinausgeht und zur neuen Zeit wird.

4) Den prototypischen Christ bekennen wir und beten in ihm den Vater an, und Jesum von Nazareth, insofern er dieser war. Die Kirche hat stets an dieser Lehrmeinung festgehalten, indem sie an den wirklich in einem bestimmten Menschen erschienenen Gott glaubt. Zu aller Zeit haben aber neben der Kirchenlehre die einseitigen mit Recht verketzerten Meinungen bestanden, nach denen Christus entweder als über alle Endlichkeit erhaben und niemals wirklich, sondern nur scheinbar in sie herabgestiegen, oder als bloss endlicher, nicht vom wahren Gotte selbst völlig belebter Mensch genommen wird. Beide Lehrmeinungen heben das Christenthum schlechthin auf. Nach der zweiten, einer sogenannten rationalistischen Meinung, reducirt sich das Christenthum auf einige Verstandesbestimmungen über Gott und göttliche Dinge, welche bei weitem dürftiger und in sich nichtiger sind, als das Heidenthum, welches in seinen Orakeln und Wahrzeichen doch das unmittelbare Gefühl für einen lebendigen Gott nicht verläugnete. Dieser zweiten Meinung sind aber in Wahrheit auch gewisse pietistische Richtungen, welche Christum bloss nach seiner

endlichen, nicht nach seiner ewigen Persönlichkeit nehmen, in ihrer erkünstelten geistigen Blindheit jene zur Bedeutsamkeit dieser aufschwellen, diese aber nicht begreifen. Sie schliessen sich auch aus dem Christenthum aus, denn ihr Christus ist nicht der, welcher heute und morgen derselbe in Ewigkeit, sondern ein längst im Grabe vermoderter Mensch. Als einen blossen Scheinmenschen nahmen Christum die Gnostiker, weil sie die Materie als schlechthin böse annahmen. Sie begriffen also das Geheimniss der Menschwerdung, der Erlösung nicht, waren gar keine Christen, und wir haben ihrer daher auch nur bei Gelegenheit des Philon gedenken können, welcher auch über die Bösheit der Materie nicht hinauskam. S. §. 140, Anm. 7. — Auch D. F. Strauss nimmt den Christ nicht als wirklich in die Endlichkeit eines individuellen Menschen herabgestiegenen Gott (Leben Jesu 3te Aufl. 2. Bd. S. 767 f.): *Diess ist der Schlüssel der ganzen Christologie. dass als Subject der Praedicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott: der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen wie ausser demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material ihrer Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, dass die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.* Nach dieser Ansicht hat das Individuum wohl theil an dem gottmenschlichen Leben der Gattung, ist aber nicht diese selbst, als welche es doch schon Aristoteles erkannt hatte. Das einzelne Individuum ist an sich nichts als die Gattung, und die Form der Individualität ist keine in sich nichtige Negation, sondern ihr innerstes Wesen ausdrückende Selbstbestimmung der Gattung. Jeder Christ, der erste, welcher war Jesus von Nazareth, wie jeder folgende wahre Christ ist sich der vollkommenen Gottmenschheit bewusst geworden — das ist seine Seligkeit. Die Erlösung besteht keineswegs darin, dass die *Natur vom Geiste zum machtlosen Material* herabgesetzt werde, sondern darin, dass sie schlechthin aufhört vor dem Bewusstsein ein anderes zu sein gegen den Geist. Strauss hat die Erlösung, die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Geist und Natur nicht begriffen.

In Bezug auf das Individuum Jesus spricht er wiederholt und ausdrücklich aus, wie er nicht im Stande sei die absolute Einheit und doch Verschiedenheit menschlicher und göttlicher Natur (z. B. a. a. O. S. 766.) zu begreifen; aber er begreift sie auch keineswegs in Bezug auf die Menschheit, welche er an die Stelle von jenem setzt. Die Menschheit existirt ja nur in den Individuen und die Straussche Ansicht schiebt daher nur aus der Theologie eine Frage hinaus, welche nichtsdestoweniger noch der Philosophie zu lösen übrig bleibt. Am Schluss seines berühmten Werkes sagt Strauss: *Mit Beseitigung also der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthinniger Vollkommenheit als unvollziehbarer, fassen wir Christum als denjenigen, an dessen Selbstbewusstsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängte, der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne dass jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewusstsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte.* In diesem Satze widerspricht sich Strauss, insofern er den historischen Christus als einzig und unerreicht in der Weltgeschichte anerkennt, und diese Einzigkeit ja nur in der Völligkeit der Ineinsbildung göttlicher und menschlicher Natur gesucht werden kann. Das Straussche Werk selbst enthält den Beweis, dass das Christenthum ursprünglich kein, wie wir oben sagten, der Verstandesdiscussion ausgesetzter Lehrbegriff sei (so wenig im einzelnen Christen wie in seinem welthistorischen Auftreten); der historische Christus ist also auch gar nicht als Lehrer zu nehmen, sondern als Mensch, der des Gottes zuerst und vollkommen inne geworden. Die oben ausgesprochene Ansicht, dass der wahre Christus die Menschheit sei, hat das Richtige an sich, dass die Menschheit durch Christus repräsentirt ist, insofern wir „Viele Ein Leib sind in Christo," aber nur als einzelne individuell zum völlig göttlichen Individuum uns zusammenschliessende. Die Gliederung ist das treue Bild einer Vielheit von unterschiedlichen Individuen, in deren jedem das selbst individuelle Ganze (die Gesammtheit aller Glieder) lebendig wird, so dass, indem jedes der vielen Glieder sein eigenstes Werk auf seine Art verrichtet, das Werk des Ganzen zu Stande kommt, — jedes an dem Willen des Ganzen seinen eigenen Willen hat, jedes in seiner Bestimmtheit durch das Ganze vollkommen selbständig ist, jedes ein andres ist als jedes andre und als das Ganze und dennoch nur am Ganzen und durch das Ganze ist, was es ist, nämlich in Wahrheit das Ganze. Dem Verstande sind am anstössigsten die Wunder, welche das Leben Jesu begleitet haben sollen. Er ist gewöhnt das Gebiet des Geistes als das der Willkühr, das Gebiet der Natur als das der Nothwendigkeit zu betrachten, und daher würde er allenfalls noch die tiefe Bedeutsamkeit des geistigen Daseins Jesu passiren lassen; aber dass diese sich auch äusserlich durch Empfängniss einer unbefleckten Jungfrau, durch Auferstehung nach dem Tode, durch Todtenerweckungen u. s. w. bekunden soll, ist ihm unbegreiflich. Die Philosophie und die Religion lassen umgekehrt das Gebiet der Natur, der Leiblichkeit und Endlichkeit als das der Willkühr, das Gebiet des Geistes als das freier Selbstbestimmung, welche für den Verstand zwingende Nothwendigkeit wird, erscheinen. Durch die Wundererzählungen stellt die heilige Geschichte die Natur als das was sie ist dar (als gegen den Geist nichtig, nur durch ihn wirklich), hebt zugleich aber auch den Schein der Willkühr

in der Natur selbst wieder auf, indem sie ihn auf seine Wahrheit, auf den Geist zurückführt: es zeigt sich in den Wundern das allmächtige Wirken des freien Geistes in der Natur. Die Naturwissenschaften selbst, überall den sogenannten Naturgesetzen nachgehend, sind durch sich selbst schon zu der Grenze gelangt, auf welcher die Nothwendigkeit der Natur in die Freiheit des Geistes sichtlich übergeht — ich erinnere hier nur an den sogenannten thierischen Magnetismus, welcher nichts ist als eine unmittelbare Erhebung über den Schein der Naturnothwendigkeit, und an die sogenannten Naturgesetze, welche, je weiter sie erkannt werden, sich desto mehr als die dem Natürlichen zur Nothwendigkeit werdende Freiheit des Geistes darstellen. Je mehr wir die Natur erkennen, desto wunderbarer wird sie, daher es so leicht ist schon mit dürftigen Naturkenntnissen Wunder zu thun vor den Augen der Leute, und so thöricht, den alten Satz, dass der Geist das Prinzip ist, trotz dem was Platon und Aristoteles gegen Anaxagoras schon gesagt (vergl. §. 54. Anm. 2.), immer noch nachzusprechen ohne seine Bedeutung zu bedenken. Wer nicht weiss, dass der Geist kann was er will, und dass er sich selbst seinen Leib macht, d. h. sich zur Erscheinung bringt, der ist kein Philosoph; und wer nicht weiss, dass der Glaube Berge versetzen kann, kein Christ. Anstatt zu beweisen, dass sich die Wunder nicht aus unsern Lehrbüchern der Physik vollständig erklären lassen, sollte man ihre Bedeutung aufsuchen, d. h. den Geist in seiner Freiheit zu erkennen streben, der sich in ihnen natürlich bestimmt hat. So würde man z. B. in der unbefleckten Empfängniss die universelle Bedeutung Christi erkennen. Derselbe Verstand, welcher die unbefleckte Empfängniss verspottet, sieht sich in der Geologie, um den Schein einer unmittelbaren That des Geistes, welche ihm unbegreiflich, zu vermeiden, genöthigt eine ursprünglich autonomische Zeugung der Erde ohne Empfängniss anzunehmen, — ein anderes Wort für dieselbe Sache. — Die Geschichte hat nur Werth als Ausdruck der Idee; aber eben weil sie und insofern sie Ausdruck der Idee, ist sie nichts willkührlich gemachtes, nichts erfundenes, sondern wahr und wirklich. Das Christenthum hat nach seinem unmittelbaren Ursprunge eine weitere Entwicklung im Bewusstsein, es ist im Laufe der Jahrhunderte immer mehr als Idee erkannt und ausgesprochen worden, aber nicht hat man die Geschichte seines Ursprungs dieser Idee gemäss erfunden (wie Strauss meint), sondern man hat aus jener Geschichte die Idee immer vollkommener explicirt.

5) „Liebst du mich?“ fragt Christus, d. h. „bist du ein Christ?“ Erst müssen wir glauben um inne zu werden, nicht umgekehrt; und an der Liebe zu einander als Christen und an ihn, „der allein wahrer Gott ist“, erkannte Christus die Seinen immerdar.

§. 160. *Fortsetzung.*

Die Religion ist das unmittelbare Leben des Geistes in der Beziehung aller seiner Erscheinungsweisen auf seine unendliche Totalität — die Philosophie ist Erscheinung des Geistes vor ihm selbst im reflectirenden Denken. Religion und Philosophie verhalten sich zu einander wie das physische Dasein des lebendigen Menschen zu einer physiolo-

gischen Abhandlung. Wie der gelehrteste Arzt Todte nicht lebendig machen kann, so kann der Philosoph keine Religion schaffen — so konnte Philon kein Christus werden. Das Christenthum ist die Frucht, welche das Menschengeschlecht getragen; ja es ist hervorgegangen aus der Blüte, die sich wie in Geschlechter in Griechenthum und orientalische Weisheit gesondert hatte, aber dieses Hervorgehen geschah unwillkührlich. Der Lebensprocess des Menschengeschlechts hat diese Frucht hervorgetrieben. Was der Schöpfer des Menschengeschlechts von Anfang in dieses hineingelegt, diess, das Göttliche, ist als Menschliches zur Erscheinung gekommen: der Gott, welcher Mensch ist — Christus. Jesus von Nazareth war kein zweiter klügerer Philon, kein Philosoph und auch kein genialer Dichter; er war der verklärte Adam, der wahrhaftige Gottmensch. Wir bezeichnen mit Genialität die Fähigkeit der Menschen auf das universelle Leben des Geistes in ihnen zu lauschen, sich demselben so hinzugeben, dass sie zu einem Instrument desselben werden, mit welchem Es der Geist, seine Thaten thut. Diese Genialität aber ist bei allen Menschen immer nur momentan, und das Talent der grossen Künstler, Philosophen, Gesetzgeber, Weltumgestalter ist die seltene Fähigkeit die Momente der Genialität mit dem Verstande festzuhalten und auszubeuten; — nur einzig Jesus von Nazareth besass diese Genialität nicht momentan, sondern sie machte sein ganzes Dasein aus. Die Genialität des Menschen ist ein Lichtblitz des Göttlichen in ihm, die Genialität Jesu ist das ununterbrochene Leuchten des Gottes in einem Menschen — im gewöhnlichen Menschen ringt das Göttliche mit der Endlichkeit, in Jesus hat das Göttliche das Endliche völlig überwunden, zu sich selbst gemacht und so ist er wahrhaftiger Gott-Mensch. Jesus ist aber auch der Erlöser des Menschengeschlechts, denn mit der Religion, dem Christenthum, dem Glauben an den Gottmenschen und der Liebe zu ihm geht im endlichen Menschen eben die innere Gewissheit seiner Göttlichkeit auf trotz allem Schein der Endlichkeit, den er als Schein weiss und der so auch für sein Bewusstsein alle Macht verliert.

Wird im Christen das Göttliche auch nicht zur klaren Flamme des Geistes wie in Christus, so weiss er es doch in sich und fühlt es wie sie sein ganzes Dasein erwärmt, ja verklärt. Diese Verklärung ist Heiligkeit, Versöhnung mit Gott, denn der Mensch weiss nun, dass er nicht wie es scheint ein Einzelner ausser Gott und gegen Gott und darum gegen den Gewaltigen ein Nichtiger ist, sondern dass er ist durch Gott und in Gott und Gott in ihm: Ein Glied am Leibe. Das Glied ist selbständig und doch das was es ist, ja auch nur selbständig, am Leibe. Als Glied am Leibe, welcher ist Gott, ist aber der Mensch in seiner Individualität ewig, über die Endlichkeit erhaben und doch als Individuum sich selbst die Grenze, also als ein bestimmter dieser in Gott existirend und sich selbst einen unvergänglichen Leib gebend, d. h. ein individueller Geist, welcher sich seinen ihm adäquaten Leibe (Erscheinung) gibt, mit dem er nicht mehr im Gegensatz, sondern diesen Schein des Gegensatzes (im Tode den Tod selbst) überwindend in ewiger Einheit lebt. So gibt es eine Auferstehung von den Todten des individuellen Menschen in einem unverweslichen, ganz nur Erscheinung des Geistes seienden Leibe [1]).

1) S. Anm. 4, vorigen §. am Ende.

§. 161. *Die Philosophie im christlichen Mittelalter.*

War auch das Christenthum ursprünglich kein Lehrbegriff, so erschloss es doch in den Gläubigen eine Welt des Geistes, welche nach ihrer Bestimmtheit auszusprechen versucht werden musste. Indem der Geist in seinem ewigen Dasein von jedem einzelnen Gläubigen geschaut wurde, so war dieses Schauen freilich durchaus verschieden von dem Wissen des verständigen Denkens und musste nothwendig mit sich selbst in Widerspruch gerathen, sobald es verständig ausgesprochen wurde, — wurde eine Thorheit vor der Weisheit der Welt. Die christliche Dogmatik hat sich von den Aposteln an allmählich ausgebildet, indem die Gläubigen nach einem Ausdrucke des göttlichen Geheimnisses strebten, welches in ihrer Brust entschleiert

war, und die Kirche hat später mehr und mehr die würdigste Weise dieses Ausdrucks als solche sanctionirt. Dabei wurde keine Rücksicht auf die Widersprüche genommen, welche für den Verstand sich herausstellten. Der Glaube hat diese Widersprüche allezeit überwunden; je gewisser aber der Geist dieses Sieges im Glauben war, desto mehr musste er bei einer höhern Bildung sich aufgefordert fühlen denselben auch im Wissen zu erringen und entweder jene Widersprüche, welche sich bei der verständigen Betrachtung herausstellten, zu überwinden oder dieselben doch als unerheblich darzustellen streben. Es wurde zugleich Aufgabe den Verstand in seinen ihm eigenthümlichen Widersprüchen zu verfolgen, ihn gleichsam durch sich selbst zu zerstören, um den Glauben zu verherrlichen. Die Philosophie, welche in der That noch nicht dahin gelangt war den Widerspruch des Verstandes durch sich selbst zu überwinden und so über ihn hinaus zu einer Erkenntniss des Ewigen im Endlichen zu gelangen, wurde also entweder als Weltweisheit der göttlichen Weisheit entgegengestellt und bekämpft, oder benutzt zur möglichsten Rechtfertigung und Verherrlichung der Kirchenlehre. Dieses war die Entstehung der Philosophie des Mittelalters und die Stellung derselben.

Zu den angegebenen innern Gründen, aus denen die eigenthümliche Stellung der Philosophie des Mittelalters hervorging, kamen noch äussere. Indem das Christenthum das griechisch-römische Heidenthum verdrängte, trat es mit diesem in einen Kampf, in welchem es freilich nur durch die ihm inwohnende „seligmachende Kraft" siegte. Da aber das Heidenthum gegen das Christenthum vorzüglich mit den Waffen eines hochgebildeten Verstandes ankämpfte, so konnte es nicht fehlen, besonders als auch unter den Christen wissenschaftlich gebildete Männer auftraten, dass auch von Christen mit denselben Waffen zur Rechtfertigung des Christenthums wie zur Vernichtung des Heidenthums gekämpft wurde[1]). Dieser Kampf setzte sich auch dann noch fort, als das Christenthum seine äussere Existenz befestigt hatte. Denn diese Befestigung geschah nur dadurch,

dass das christliche Bewusstsein einen als christlich anerkannten Ausdruck gewann, welcher Kirchenlehre wurde. Was nun als vermeintlich christliches Bewusstsein im Gegensatze gegen die Kirchenlehre ausgesprochen und geltend gemacht wurde, musste als Ketzerei [2]) nicht nur verworfen und verfolgt, sondern auch widerlegt werden, welches eine wissenschaftliche Prüfung zur Folge hatte, wenn nicht der Kirchenlehre, doch der ketzerischen Meinung, die sich ebenfalls auf das christliche Bewusstsein und meist auch auf philosophisches Räsonnement stützte. So kam man ebenfalls zu einem Aussprechen der Offenbarung, welche ursprünglich nur als seliges Schauen in der Brust des Menschen existirte, und bediente sich der Philosophie selbst als Mittel, um die Philosophie in ihrer Selbständigkeit und wo sie sich etwa gegen die Kirchenlehre geltend machen wollte, zu bekämpfen.

1) Vertheidigungsschriften des Christenthums wurden im Verlauf der ersten Jahrhunderte viele geschrieben. Einige sind verloren gegangen, wie die von Aristides, Melito, Miltiades, Quadratus; andere besitzen wir noch, wie die von Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilos, Clemens, Tertullian, Cyprian. Die Christen wurden von den Heiden vielfach auf das schändlichste verleumdet und auf das härteste verfolgt, und zunächst gegen diese Verleumdungen und Verfolgungen waren jene Apologien gerichtet. Dabei kam es denn aber auch nothwendig zu einem Aussprechen des christlichen Bewusstseins und zur Bekämpfung der heidnischen Volksreligion und der heidnischen Philosophie. Auch gegen das Christenthum wurde indirekt und direkt geschrieben. Die Schriften letzterer Art hat der christliche Eifer der späteren Jahrhunderte vernichtet. Die seligmachende Kraft des Christenthums, nicht jene Apologien haben diesem den Sieg über das Heidenthum verschafft. Diess, „dass die Zeit erfüllt war", die allgemeine Disposition, welche sich auf das klarste in dem philosophischen Bewusstsein von der Nothwendigkeit einer Versöhnung zwischen Geist und Materie, einer Erhebung des endlichen Menschen zu einem Standpunkte in Gott kund gab — diess machte die allgemeine Anerkennung des Christenthums nothwendig. Jene Apologien sind meistens sehr schwach. Sie nehmen die Duldsamkeit in Anspruch, welche man allen übrigen religiösen Sekten angedeihen lasse, und verkennen damit die Bestimmung des Christenthums zur Weltreligion, um derentwillen dasselbe gerade verfolgt wurde; und dabei sprechen sie jene Bestimmung doch auf negative Weise aus, indem sie alle heidnische Götteranbetung als Teufelswerk bezeichnen, als eine Verehrung der Gott feindlichen und die Menschen betrügenden Dämonen (cf. Just. Apol. I. p. 46. Tertull. Apol. c. 22. Min. Fel. Octav. c. 27. Athen. legat. p. 300 et 303. Lact. institut. l. II. etc.). Das ganz äusserlich gewordene, jedes Bewusstseins einer tieferen Bedeutung ermangelnde Heidenthum als widerspruchsvoll, des Geistes unwürdig, unvernünftig und thöricht aufzuzeigen war leicht. Wenn die Apologeten dabei die heidnischen

Orakel nicht als menschliches Lug- und Trugwerk verwarfen, sondern auf die Dämonen bezogen, so waren sie ohne es zu wissen tiefsinniger, als die modernen Rationalisten, welche von der tiefern dämonischen Bedeutung der Orakel keine Ahnung haben. Und wenn Tertullian (Apol. c. 23.) muthig erklärt, jeder wahre Christ müsse jeden Dämonischen zum Geständniss bringen können, dass der Geist in ihm ein Dämon, kein Gott sei, so erkennt er damit die unmittelbare Macht des Christenthums an, welche durch ihre Wahrheit stark ist über jedes einseitige Lebendigwerden des Geistes im unmittelbaren Menschen. Denn diess ist das Dämonische, nicht absichtliche Lüge, welcher freilich auch das Christenthum nichts anhaben kann, weil sie eben das in sich schlechthin Nichtige ist. Der Kampf der Apologeten gegen die heidnische Philosophie war ganz äusserlich. Sie sagten derselben nach, dass sie ihren Gehalt den Offenbarungen Gottes an die Hebräer (s. d. folg. §.) verdankte, wiesen auf die vermeintliche Uneinigkeit der Philosophen hin (Hermiae irrisio philosophiae, in Opp. Justini M. p. 402 sqq. Tatian. orat. p. 265. Theoph. ad Aul. l. II. p. 353.), griffen deren Thorheiten und Sittenlosigkeit an (Tatian. orat. §. 2. p. 244. Lactant. institt. l. III. c. 15 et 16. Euseb. praep. ev. l. IV. c. 9. 10.) u. dergl. Das Gründlichste, was gegen die Philosophie beigebracht wird, ist, dass angedeutet wird, wie die Philosophie als Wissenschaft stets nur für Wenige sei, daher niemals die Religion ersetzen könne (Lactant. institt. div. l. III.). Auch die Beweise für die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit des Christenthums sind schwach. Nur die Berufung auf die dem Christenthum inwohnende weltbesiegende Kraft der Ueberzeugung ist tiefer bedeutend. Cf. Orig. adv. Cels. l. I. p. 321. l. II. p. 361. Tertull. de testim. animae c. 2 sqq. Apolog. c. 17. etc.

2) Ketzer konnte es erst geben, nachdem es eine Kirchenlehre gab. Daher finden wir auch, dass ältere theologische Schriftsteller erst später, nach Ausbildung der Kirchenlehre, verketzert wurden, z. B. Origenes (s. d. Folg.).

§. 162. *Die Darstellung der Philosophie des christlichen Mittelalters.*

Die Philosophie als selbständige Wissenschaft blieb während des Mittelalters auf derjenigen Stufe stehen, auf welche sie durch Platon und Aristoteles erhoben worden war. Die mehr oder weniger einseitigen und nur die Vernichtung der griechischen Philosophie documentirenden Bestrebungen der nacharistotelischen griechischen Philosophen wurden durch das Christenthum auf das vollkommenste widerlegt, indem dieses thatsächlich jede Forderung des denkenden Geistes befriedigte, welche dieser vom Standpunkte des Platon und Aristoteles aus stellen konnte. Es befriedigte den Geist, doch nicht auf philosophisch wissenschaftliche Weise. Daher sehen wir während des ganzen Mittelalters durch Platon

und Aristoteles gebildete Theologen, welche das Christenthum expliciren und nachweisen, wie vollkommen dasselbe den denkenden Geist befriedige. Es währte lange ehe der Mensch dahin kam, auf die reiche selige Welt des Geistes, welche das Christenthum ihm erschlossen, zu verzichten, um aus sich selbst eine Welt des Geistes zu gebären, von der es formell problematisch war, ob sie der durch das Christenthum gegebenen entsprechen würde. Denn die Ueberzeugung, dass der Geist nicht in einem Glauben innerste Befriedigung finden könnte, der nicht mit der höchsten Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntniss übereinstimmte, war selbst zunächst nur eine religiöse, ermangelte der wissenschaftlichen Begründung. Mit den ersten Bestrebungen des denkenden Geistes nach Selbständigkeit der Philosophie hat die Geschichte der Philosophie der neuen Zeit zu beginnen.

An eine Darstellung der Philosophie des Mittelalters kann man nun zunächst die Forderung stellen zu zeigen, wie das christliche Bewusstsein durch philosophisch gebildete Männer herausgefördert und gefördert worden sei. Dem steht aber zunächst entgegen, dass die Herausförderung des christlichen Bewusstseins gar nicht ausschliesslich durch vorzugsweise philosophisch gebildete Männer geschehen ist, sondern viel mehr als durch diese durch fromme und dabei geistreiche Männer, welche mit dem Talente begabt waren das Schauen des sie beseligenden Gottes in Worte zu fassen. So hat der unphilosophische Tertullian mehr zur Ausbildung der Kirchenlehre beigetragen, als der philosophische Origenes. Dennoch ist der Einfluss der Philosophie auf die Kirchenlehre von dem grössten Einfluss gewesen, um so mehr als die heidnischen alexandrinischen Neuplatoniker mit der höchsten philosophischen Bildung die wichtigsten Ideen, welche die Welt forderte und das Christenthum gewährte, aussprachen. Die Kirchenlehre erkannte diese Ideen an, wenn auch die Quelle aus welcher sie dieselben ableitete eine formell andre war als die, aus welcher sie jene Philosophen geschöpft haben wollten. Schon darum muss aber eine Darstellung der Entwicklung

des christlichen Bewusstseins und der Vertheidigung desselben gänzlich von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen werden, weil diese durch Aufnahme jener Darstellung zur Dogmengeschichte werden würde.

Das einzige Intresse, welches der Geschichtschreiber der Philosophie am christlichen Mittelalter nimmt, ist diess: wie die der Religion dienstbare Philosophie allmählich zu dem Entschlusse der Selbständigkeit gelangt ist, d. h. wie sich allmählich das Bewusstsein über die Philosophie bis zu demjenigen umgebildet hat, aus welchem dann die neue selbständige Philosophie hervorgegangen. Es handelte sich darum, dass eine Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande historisch wirklich wurde, auf welcher eine selbständige Philosophie möglich war, die die Geistesarbeit der griechischen Philosophie aufnehmen konnte[1]). Diess konnte nur der Fall sein, wenn die gegenwärtige, d. h. die dem Mittelalter eigenthümliche, Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande allseitig und vollständig erörtert wurde. Und so stellt sich denn die Aufgabe der Geschichte der Philosophie des Mittelalters fest als: Darstellung der Gestaltung des Bewusstseins über Philosophie und der Erörterung der Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande, welche dem Mittelalter eigenthümlich[2]). Wir können die Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande, wie sie dem Mittelalter eigenthümlich, überhaupt als die des Unterschiedes bezeichnen. Die verschiedenen Phasen dieser Stellung konnten sich erst dann rein herausstellen, nachdem der als gegeben und selbständig festgehaltene Gegenstand in der vollständigen geistigen Befriedigung des sich ihm hingebenden Subjects eine unzweifelhafte Gewissheit gefunden, also erst im Christenthum. In der Geschichte der Philosophie des christlichen Mittelalters werden wir also die verschiedenen Phasen jener Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande zu betrachten haben[3]).

1) Ueber die verschiedenen Entwicklungsmomente der Philosophie in der Erkenntniss und in der Geschichte s. §. 13.

2) Ueber die aus dem Griechenthum resultirende eigenthümliche Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande ist §. 131—132 die Rede gewesen.

3) Im Allgemeinen sind diese Phasen schon §. 13 und §. 132, Anm. 2 fine bezeichnet worden. Sie sind die, dass entweder der Geist, das Ewige, oder die Welt, das Endliche, als Gegenstand oder als Bewusstsein festgehalten werden, indem die Versöhnung zwischen Bewusstsein und Gegenstand, zwischen Geist und Materie zunächst als Aufhebung des einen in das andere, Vernichtung des einen durch das andere genommen wird. Diese Phasen treten nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im christlichen Leben auf. Indem der Geist als das Bewusstsein und so als die Wahrheit gefasst wird, gegen welche die gegenständliche Welt das schlechthin Nichtige ist, kommt es zu jener dem (durchaus mittelalterlichen) Katholicismus eigenthümlichen Askese, der Verachtung der Welt und des Fleisches, welche, sowie durch sie ein rein geistiges Leben auf Erden erzielt wird, sogleich in ihr Gegentheil umschlägt, nach welchem der Geist der Gegenstand ist, gegen welchen das Bewusstsein des Subjects ein nichtiges. Das Dasein der Kirche in ihrer Herrlichkeit, des Reichs Gottes auf Erden, das Dasein des Staates als auf den Willen Gottes gegründet, die Existenz der Heiligen, die Werkheiligkeit gehören ebenfalls der zuletzt erwähnten Phase an. — In der Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters treten diese Phasen nicht entschieden heraus. Bei Philon und den ihm verwandten Erscheinungen ist einerseits durch die allegorische Deutung des Alten Testaments die Offenbarung ganz aus der Gegenständlichkeit in das Bewusstsein herübergezogen, der Gegenstand wird erst als Inhalt des Bewusstseins zu einem Bedeutungsvollen, andererseits kommt es nicht zur Versöhnung zwischen Geist und Materie, es ist nur das Bedürfniss derselben anerkannt und in Aussicht gestellt, und mithin geht weder die Materie in den Geist, noch der Geist in die Materie auf. So kann es auch nicht zu der Frage kommen, ob der Geist der Gegenstand oder das Bewusstsein sei, und ob der Gegenstand oder das Bewusstsein das gegen den Geist Nichtige. Im Mohamedanismus ist das dem Auge durch die Offenbarung aufgeschlossene Reich des Geistes selbst ein so endliches und materielles, dass auch hier diese Frage nicht aufkommen kann. Im heidnischen Neuplatonismus endlich ist die Offenbarung in ihrer Selbständigkeit gar nicht anerkannt, sondern mit der Philosophie identificirt, so dass sich derselbe über das Griechenthum und die diesem eigenthümliche Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande nur unmittelbar erhebt und ausdrücklich, wenn auch vergebens, bemüht ist diese Erhebung als Resultat der (griechischen) Philosophie darzustellen. Die trübe Vermischung der beiden, unmittelbar sich geltend machenden Phasen bringt bei den Neuplatonikern die erwähnte Vorliebe zur Theurgie und Mantik hervor. Diese setzen a) den Gegenstand als den Geist voraus, denn nur so lässt sich das Streben den Gegenstand in seiner Macht als Geist geltend zu machen rechtfertigen; aber auch b) das Bewusstsein als den Geist, denn nur so lässt sich eine Macht des Bewusstseins über den Gegenstand annehmen.

A. Die Kirchenväter.

Baltus: Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie payenne. Strassb. 1719. 4. — Ceillier: Apologie de la morale des Pères de l'église. Par. 1718. 4. — J. Barbeyrac: Traité de la morale des Pères de l'église. Amsterd. 1728. 4. und in seiner Einleitung zur Uebersetzung des Naturrechts von Puffendorf. — C. F. Stäudlin; Progr. de Patrum ecclesiae doctrina morali. Gotting.

1796. und seine Geschichte der christlichen Sittenlehre. Ebend. 1799. 8. (Cf. J. D. Michaelis Moral. II Thle. Götting. 1792. 8.) — Chr. Friedr. Rösler: Abh. über d. Philosophie d. ersten christl. Kirche, in dem VI. B. seiner Bibliothek der Kirchenväter S. 403 ff. und lat.: De originibus philosophiae ecclesiasticae. Tubing. 1781. 4. auch in den selectis hist. philos. theol. Lips. 1787. — Ejusd. Diss. de philosophia veteris ecclesiae de Deo. Tubing. 1782. fol. — Ejusd. Diss. de philos. vet. eccl. de spiritu et de mundo. Ibid. 1783. 4. — Dess. Lehrbegriff der christl. Kirche in den ersten Jahrhh. Frankf. a. M. 1775. 8. — J. G. Rosenmüller: De christianae theologiae origine. Lips. 1786. 8. — Ph. Marheinecke: Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums, im III. B. der Studien von Daub und Creuzer. Heidelb. 1807. 8. — C. W. F. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. XI Bde. Leipz. 1762—1785. 8. — C. Chr. Fr. Schmid: Progr. de ignavia, errorum in religionis christianae disciplina vulgarium principe causa. Jen. 1798. 4. — W. Münscher: Handb. d. christl. Dogmengeschichte. 3te Aufl. 4 Bde. Marb. 1817 ff. — J. Nep. Locherer: Lehrbuch der Patrologie. Mainz 1837. 8. — J. Chr. Felix Bähr: Geschichte der röm. Literatur, II. Abth. die christl. röm. Theologie. Karlsruhe 1837. 8.

C. F. Rösler: Bibliothek der Kirchenväter. 10 Bde. Leipz. 1776 ff. — Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum, complect. exquisitiss. opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria: accurant. Canon. A. B. Caillau et Episcop. M. N. S. Guillon. Paris. (Vergl. N. Jahrbuch für Philol. und Päd. 1836. XVI. B. 1. H. S. 116 ff.). — Les pères de l'église trad. en français. Ouvrage publié par M. de Genoude. Par. 1837 ss. — Chefs d'oeuvres des pères de l'église etc. Traduction avec le texte latin en regard. Par. 1837 ss. 8. — Bibliotheca Patrum eccl. latinorum selecta. Cur. E. G. Gersdorf. Lips. 1838 ss.

§. 163. *Tertullianus. Arnobius. Lactantius. Justinus, Athenagoras. Tatianus. Clemens.*

Die Gemeinde der Heiligen existirte durch die innerliche Sympathie der Gläubigen, durch die Einheit der Vielen in dem Einen, welcher ist Christus in seinem ewigen gottmenschlichen Dasein. Dieselbe gewann eine äusserliche Existenz in der Kirche, und diese als eine besondere stellte sich heraus, sowie die Kirchenlehre entstand, d. h. wie das offenbare Geheimniss der Menschwerdung Gottes allseitig bestimmt ausgesprochen wurde. Die zuerst auf eine allgemeine Anerkennung unter den Gläubigen findende Weise das Aussprechen des Evangeliums als Lehre unternahmen, waren die Begründer der Kirche, die man daher mit Recht Kirchenväter genannt hat [1]). Einige derselben verwarfen die Philosophie als menschliche Weisheit, welche der göttlichen Weisheit feindlich entgegen und in Irrthum befangen sei. Diese Ansicht hatten Quintus

Septimius Florens Tertullianus, der 220 als Presbyter zu Karthago starb [2]); Arnobius, Lehrer der Beredsamkeit zu Sicca in Afrika, gest. 326; Lucius Cäcilius Lactantius Firmianus, Lehrer der Beredsamkeit zu Nicomedia, gest. 333 [3]). Andere Kirchenväter hatten eine bessere Meinung von der Philosophie, indem sie auch in ihr eine göttliche Offenbarung anerkannten. Diess war namentlich bei den alexandrinischen der Fall, so dass man auch von einer alexandrinisch-christlichen Philosophie sprechen könnte. Durch vielfach allegorische Deutung der Bibel haben diese Kirchenväter Aehnlichkeit mit Philon. Justinus, der Philosoph oder der Märtyrer genannt, der 163 zu Rom den Märtyrertod erlitt, leitete alle ächte Philosophie aus göttlicher Erleuchtung ab und meinte, einige griechische Philosophen, namentlich Platon, hätten aus den heiligen Schriften der Juden geschöpft [4]). Athenagoras aus Athen [5]) und Tatianus aus Syrien [6]) benutzten die Philosophie, namentlich die neuplatonische, zur Rechtfertigung des Christenthums. — Titus Flavius Clemens, Presbyter und Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandria, im 2. und 3. Jahrh. n. Chr., hatte ähnliche Ansichten wie Justinus, ging aber mit tieferer Einsicht und in umfassenderer Weise auf eine philosophische Begründung des Christenthums aus. Er suchte namentlich den Platonismus mit dem Christenthum in Uebereinstimmung zu bringen [7]). Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die platonische Philosophie in den ersten Jahrhunderten nach Christus wie bei den Heiden, so auch bei den Christen vorzugsweise in Ansehn stand. Man hat daher gemeint, dass der Neuplatonismus von besonderem Einfluss auf Ausbildung der christlichen Kirchenlehre gewesen sei [8]). Der bedeutendste unter den Theologen dieser Richtung war aber Origenes.

1) Gewöhnlich theilt man die Kirchenväter in griechische und lateinische. Zu jenen gehören u. a.: Clemens von Alexandria, Origenes, Eusebios, Athanasios, Chrysostomos; zu diesen: Tertullianus, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus.

2) Tertull. de praescript. haeret. c. 7: *Die Weltweisheit ist der Weisheit Gottes feindlich.* Cf. Ej. apolog. c. 47. adv. Marcion. V, 19. —

Tertullian fand in der Philosophie die Quelle aller Ketzerei. Cf. Cypriani diatr., qua expenditur illud Tertulliani: Haereticorum patriarchae philosophi. Helmst. 1699. 4. — Rechenbergii diss.: An haereticorum patriarchae philosophi? Lips. 1705. 4. — Da die Entwicklung der Glaubenslehren doch nothwendig war, und dem Tertullian die Philosophie als Organ dieser Entwicklung untauglich erschien, so nahm er eine regula fidei an, welche auf einer mündlichen heiligen Tradition beruhend aller Schrifterklärung zu Grunde liegen sollte. Cf. Schützii progr. de regula fidei apud Tertullianum. Jen. 1781. 4.

3) Lact. div. Instit. lib. III, c. 1: *Die Gedanken aller Philosophen sind thöricht.* — Cf. E. W. P. Ammon: Diss. Lactantii Firm. opiniones de religione in systema redigens. Sectio I—II. Erl. 1820. 8. — L. Hausknecht: Études sur Lactance. Strasb. 1837. 4.

4) Cf. Just. Apol. II, p. 83. ed. Morell.: *Das ganze Geschlecht der Menschen hat theil an dem λόγος Gottes* (welcher ist Christus), *und die dem λόγος gemäss Lebenden sind Christen, wenn sie auch für gottlose* (ἄθεοι) *gehalten worden sind, wie bei den Griechen Sokrates und Herakleitos und die diesen ähnlichen.* Ej. Apol. I, p. 48: *Was Philosophirende und Gesetzgeber gut gesagt und gefunden, das ist eine Frucht ihres Suchens und Schauens nach dem Antheil am λόγος. Da sie aber nicht Alles am λόγος erkannt haben, welcher ist Christus, so haben sie einander auch oft widersprochen.* Aehnlicher Ansicht waren auch Clemens von Alexandria und Origenes. Cf. Clem. Al. Strom. l. VI, p. 761. Orig. adv. Cels. l. VI, opp. t. I, p. 631. — Die Meinung, dass griech. Philosophen aus hebr. Quellen geschöpft hätten, welche wir bei vielen Kirchenvätern finden (cf. Minut. Fel. Oct. c. 34. Tert. Apol. c. 47. Just. Apol. I, p. 70. Cohort. ad graec. p. 17 seqq. Clem. Alex. Cohort. ad graec. p. 64. Clem. Strom. l. I, p. 321. Paedag. l. I, c. 1. Strom. l. V, p. 699 seqq. und unter den späteren Euseb. praep. ev. l. X.), ist nicht so widersinnig, als scheinen mag. Die Neuplatoniker selbst hatten ja nicht nur orientalische den alttestamentlichen verwandte Anschauungen mit griech. Philosophie amalgamirt, sondern auch ausdrücklich die ältere griech. Philosophie mit orientalischer Philosophie in die engste Verbindung gesetzt. Durch die alexandrinische jüdische Philosophie wurden die jüdischen Religionsurkunden mit der griech. Philosophie in nähere Verbindung gesetzt, und namentlich war es Aristobulos (s. §. 136, Anm. 6.), welcher zuerst die griech. Philosophie von der jüdischen Religionsweisheit ableitete. Cf. Clem. Alex. Strom. l. V, p. 705. Euseb. praep. evang. l. XIII, c. 12. Auch Philon hatte diese Ansicht. — Justini Mart. opp. ed. princ. Lutet. 1551. fol. Gr. et lat. c. comment. Chr. Kortholti. Colon. (Viteb.) 1686. f.; ed. Oberthür 3 VV. Würzb. 1777. 8. Ej. apologiae duae et dialogus cum Tryphone Jud. Gr. et lat. c. notis Stanyani Thirlby. Lond. 1722. fol. — Ej. apologias ed. Thalemann. Lips. 1755. 8. — Ein Auszug aus Justins Schriften in Röslers Bibl. der K. V. Th. I, S. 104 ff. — F. J. J. A. Junius: De Justino Mart. apologeta adversus ethnicos. Lugd. Bat. 1836. 8.

5) Athenagorae legatio pro Christianis et de resurrectione mortuorum lib. Gr. et lat. ed. Ad. Rechenberg. Lips. 1684—85. II Voll. 8. — Opp. cura Ed. Duchair. Oxon. 1706. 8.

6) Tatiani oratio contra Graecos. Gr. et lat. ed. Guil. Worth. Oxon. 1700. 8. Auch in einigen Ausgaben der Werke Justins.

7) Clementis Alex. opp. ed. princ. e rec. P. Victorii. Florent. 1550. fol. Gr. et lat. c. not. Frid. Sylburgii et Dan.

Heinsii. Lugd. Bat. 1616. fol.; ed. Jo. Potter. Lond 1715. fol. — Jo. Aug. Neander: De fidei gnoseosque idea et ea, qua ad se invicem et ad philosophiam referuntur ratione secundum mentem Clementis Alex. Heidelb. 1811. 8. — Petri Hofstede de Groot disp. de Clem. Alex. philosopho christiano s. de vi, quam philosophia graeca, inprimis platonica, habuit ad Clem. Alex. religionis christ. doctorem informandum. Gröning. 1826. 8. — A. F. Dähne: De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis philosophiae platonicae in ea obviis. Lips. 1831. 8. — Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter. Von F. R. Eylert. Leipz. 1832. 8. — John: Some Account of the Writings and Opinions of Clement of Alex. Oxf. 1835. 8. — Gieseler: Comment. de Clement. et Origene etc. in Rheinwalds Repertor. 1838. 1. H. — Als des Clemens Lehrer und Vorgänger und mithin als Stifter der christlichen alexandrinischen Schule wird Pantänus genannt.

8) Vergl. §. 154. S. die §. 94, S. 196 angeführten Schriften von Oelrichs und Stäudlin. — Souverain: Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. Cologne 1700. 8. Deutsch: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter etc. Aus dem Franz. Züllichau und Freystadt 1782. 8. mit einer Vorrede und Anmerkungen von Jos. F. Löffler. II. Aufl. 1792. — Baltus: Défense des saints pères accusés du Platonisme. Par. 1711. 4. — J. L. Mosheim: Comment. de turbata per recentiores Platonicos eccles., in dissertt. hist, eccl. Vol. I, p. 85. — J. A. Cramer: Von dem Einflusse der alex. Schule in die Schicksale und Lehren der christl. Religion, in der Fortsetzung von Bossuet: Einl. in die Gesch. der Welt und der Religion. 2. Theil, S. 268 ff. — C. A. Th. Keil: Exercitationes de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Lips. 1793—1816 seq. 4. Comment. I—XXI. u. in dess. opuscc. — H. Nic. Clausen: Apologetae eccl. christ. Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri. Hafn. 1817. — Baumgarten-Crusius: De veteris Platonismi christiani atque ethnici discrimine, in Ejusd. Opuscula theolog. Jen. 1836. 8. No. 12. — A. C. Roth (praes. J. B. Carpzov): Trinitas platonica. Lips. 1693. 4. — J. W. Jani diss. (praes. J. G. Neumann): Trinitas platonismi vere et falso suspecta. Viteb. 1708. 4.

§. 164. *Origenes.*

Origenis opp. omnia etc. op. et stud. Car. Vinc. de la Rue. Par. 1733—59. IV Voll. f. — ed. Oberthür, XV Voll. 8. Würzb. 1785 sqq. — ed. H. E. Lommatzsch, VIII Voll. Berol. 1831—38. 8. — adversus Celsum lib. ed. Guil. Spencer. Cantabr. 1658. 4. Deutsch mit Anm. v. Mosheim. Hamb. 1745. 4. — de principiis. Primum separatim edid. et annot. instr. E. R. Redepenning. Lips. 1836. 8. — über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von K. F. Schnitzer. Stuttg. 1835. 8. — Cf. G. A. Heigl: Der Bericht des Porphyrios über Origenes. Regensb. 1835. 4. — Doctrina Origenis de λόγῳ divino ex disciplina neoplatonica illustrata a F. G. Reitberg; in Illgens hist. theol. Zeitschr. 1833. I, S. 39—64. — G. Thomasius: Origenes. Nürnb. 1837. 8. — F. G. Gass: De dei indole et attributis Origenes quid docuerit inquiritur. Vratisl. 1838. 8. — Eine unächte Schrift ist das von J. C. Wolf herausgegebene Compendium historiae philosophicae antiquae s. philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur. Hamb. 1706. 8. und 2. Aufl. eb. 1716.

Der Kirchenvater Origenes ist häufig mit dem heidnischen Neuplatoniker Origenes (s. §. 143. Anm. 3.) verwechselt worden. Er wurde 185 in Aegypten von christlichen Eltern geboren, war darauf ein Schüler des Clemens Alexandrinus und (wenn nicht auch hier eine Verwechslung) des Ammonios Sakkas. Mit ungemeiner Begeisterung dem Christenthum zugethan ward er endlich Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandria. Bei den Verfolgungen im J. 215 musste er Alexandria verlassen. Er hielt sich bis zu seiner Rückkehr in Cäsarea in Palästina auf und reiste 228 nach Griechenland. Da er in den Verdacht der Ketzerei gekommen war, so musste er Alexandria abermals verlassen und ging 231 wieder nach Cäsarea in Palästina, wo er das Amt eines öffentlichen Lehrers verwaltete. Eine Christenverfolgung vertrieb ihn und er ging 235 nach Cäsarea in Kappadokien. Von hier kehrte er später nochmals nach Palästina zurück, bereiste Griechenland und Arabien und starb 252 zu Tyrus. Er fand noch lange nach seinem Tode eben so heftige Gegner als eifrige Verehrer. Seine Schriften wurden 300 Jahre nach seinem Tode als ketzerisch mit dem Bannfluche belegt. Ueber die zeitgemässe Stellung der Philosophie gegen die Offenbarung spricht er sich in der Vorrede zu seinem vorzugsweise philosophischen Werke περὶ ἀρχῶν [1]) so aus: *Man muss nur das als wahr annehmen, was von der kirchlichen und apostolischen Lehre nicht abweicht. Man muss wissen, dass die Apostel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben. Hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen, haben sie denen hinterlassen, welche vorzügliche Gaben des heiligen Geistes empfangen würden. Von andern Dingen haben sie gesagt, dass sie sind; wie sie aber sind und woher sie sind, haben sie verschwiegen, damit die Weisheitsfreunde der folgenden Zeit Gelegenheit haben möchten ihren Geist zu üben. — Man muss die allgemein angenommene Kirchenlehre zu Grunde legen und dann weitere Untersuchungen anstellen, um aus den Sätzen, welche man entweder in der heiligen Schrift findet oder durch richtige*

Folgerungen herausbringt, ein Ganzes, einen zusammenhängenden Lehrbegriff zu errichten. Von Origenes wurde auf diese Weise zuerst das Christenthum in dessen erster und einfachster Explication durch die Apostel von der wissenschaftlichen Auffassung desselben unterschieden, und man hat ihn daher nicht mit Unrecht den Vater der Religionsphilosophie genannt. Eine selbständige Erkenntniss Gottes hielt Origenes für unmöglich, nur durch Gott selbst kommt der Mensch dahin ihn zu suchen und zu schauen [2]). Den Ansichten der neuplatonischen Philosophie angemessen setzte Origenes Gott, den durch Worte und Gedanken nicht völlig ausdrückbaren [3]), über Vernunft und Seiendes [4]), bezeichnet die Vorsehung als eine Alles in sich begreifende göttliche Kraft [5]), und nennt die Macht Gottes begrenzt [6]). In der Lehre von der Dreieinigkeit nähert er sich, wie die meisten philosophirenden Kirchenväter, dem Philon und nimmt den λόγος als den Sohn Gottes, durch welchen vom Vater Alles geschaffen. Der heilige Geist ist die erste über alle Creaturen erhabene Schöpfung durch den λόγος [7]). Uebereinstimmend mit den Neuplatonikern setzt er die Seligkeit in das Schauen Gottes [8]). Das Böse in der Welt hat dem Origenes kein positives Dasein, indem es theils eine Aeusserung der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, theils nur scheinbares Uebel, in Wahrheit eine Aeusserung göttlicher Gerechtigkeit, welche den Geschöpfen ein ihrem Verhalten gemässes Schicksal bereitet [9]). So schwach diese Lehre des Origenes auch ist, so erkennt man doch, wie er einen Versuch macht die Versöhnungslehre des Christenthums, von welcher er durchdrungen ist, verständig zu expliciren. Nicht sowohl einen Erweis der christlichen Lehren fordert Origenes von der Philosophie, als vielmehr eine weitere und tiefere Ergründung derselben. Während die Neuplatoniker als die ursprüngliche Quelle aller Gotteserkenntniss jenes Sichversenken in Gott annehmen, zu dessen Herbeiführung sie nur das äusserliche Mittel der Abstraction von aller Endlichkeit angeben, ist dem Origenes diese Quelle das Christenthum. In den Resultaten der Forschung, der wissenschaftlichen Explication der zu theil gewordenen Offen-

barung, muss er mit den Neuplatonikern schon darum übereinstimmen, weil jene scheinbar verschiedenen Quellen in Wahrheit dieselben sind, nur dass die der Neuplatoniker noch durch die, wie eben der Kampf gegen die Sinnlichkeit beweist, nicht völlig in Gott aufgegangene Endlichkeit getrübt ist.

1) Inhalt des Werks περὶ ἀρχῶν. Buch I: Lehre von Gott, von Christo, vom heiligen Geiste, vom Sündenfall, von den vernünftigen Wesen, von dem Ende der Welt, von den körperlichen und unkörperlichen Wesen, von den Engeln. Buch II: Ueber die Welt, über die ewige Dauer der Körper, vom Anfange der Welt und ihren Ursachen, von der Identität des Gottes im A. T. mit dem im Neuen, von der Menschwerdung Christi, von der Beschaffenheit der Seele, von der Auferstehung des Leibes, von den Strafen und Belohnungen nach dem Tode. Buch III: Von dem freien Willen, von den Versuchungen böser Geister, von der dreifachen Weisheit, von den menschlichen Versuchungen, von dem zeitlichen Ursprunge der Welt und dem Aufhören derselben. Buch IV: Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift und von ihrer Auslegung, Recapitulation des Inhalts des ganzen Werkes. — Der wegen seines Fleisses Ἀδαμάντινος oder Χαλκέντερος zubenannte Origenes soll gegen 6000 Schriften verfasst haben, von denen nur noch wenige übrig. Auch die Schrift περὶ ἀρχῶν besitzen wir bis auf einige Bruchstücke nicht mehr im Original, sondern statt dessen eine wahrscheinlich vielfach verfälschte lat. Uebersetzung des Rufin. — Besonderes Intresse bieten die acht Bücher wider den Celsus, einen epikureïschen Philosophen, indem wir in ihnen nicht nur die Ansichten des Origenes, sondern auch die Angriffe eines heidnischen Philosophen gegen das Christenthum kennen lernen. Die Einwürfe des Celsus werden meist mit dessen eigenen Worten angeführt.

2) Orig. contra Cels. l. VIII, §. 42. p. 724. 725: *Platon sagt es sei schwer den Vater und Baumeister der Welt zu finden und unmöglich ihn, wenn man ihn gefunden hat, Allen bekannt zu machen. Wir behaupten dagegen, dass die menschliche Natur für sich selbst nicht im Stande sei ihn zu suchen und ihn wie er ist zu schauen, wenn nicht derjenige Beistand leistet, welcher gesucht wird.*

3) Orig. contr. Cels. l. VI, §. 65. p. 682.

4) Orig. contr. Cels. l. VII, §. 38. p. 720.

5) Orig. contr. Cels. l. VI, §. 71. p. 686.

6) Orig. de princip. l. II, c. 9. p. 97. Darüber scheint er aber das bei der Schöpfung eintretende Moment der ἀπειρία, die Nothwendigkeit des Gegensatzes von πέρας und ἀπειρία übersehen zu haben.

7) Cf. Orig. Comment. in Jo. Opp. t. IV, p. 60. Adv. Cels. l. VIII, opp. t. I, p. 750. De princip. l. I, c. 3. p. 62. Weitläufig äussert sich Origenes über die Möglichkeit einer Identität des Menschen Jesu mit dem göttlichen λόγος, und kommt, obschon er geflissentlich den Unterschied zwischen sterblichem Leibe, menschlicher Seele und göttlichem λόγος festhält, zu dem Bewusstsein von der vollkommnen

Versöhnung durch und in Christus, indem er contra Cels. l. III, §. 41. p. 474 sagt: *Der sterbliche Körper und die menschliche Seele, welche der Logos hatte, haben nicht nur durch die Gemeinschaft mit ihm, sondern auch durch die Einheit und Vermischung die erhabensten Eigenschaften angenommen und sind seiner Gottheit theilhaft geworden, in Gott übergegangen.* Die Liebe verbindet in Jesu die menschliche Seele auf das wahrste und vollkommenste mit dem λόγος. Cf. Orig. de princip. l. II, c. 6. §. 3.

8) Cf. Orig. de princip. l. I, c. 1.

9) Cf. Orig. contra Cels. l. IV, opp. t. I, p. 553 et 554. Ib. l. IV. p. 674—676. Comment. in Jo., opp. t. IV, p. 65. De princip. l. II. c. 9. §. 4., opp. t. I, p. 94. Be dieser Ansicht konnte sehr wohl (und hierin stimmt die Schrift mit dem Neuplatonismus überein) als Quelle des Bösen die Vereinigung des Geistes mit der Materie, insofern es nicht zur Versöhnung gekommen, betrachtet werden; das Christenthum (die Beschneidung der Vorhaut des Herzens, d. h. die geistige Vereinigung mit Gott, im Gegensatz gegen den alten Bund) ist dann die Befreiung von dieser erblichen Befleckung. Cf. Orig. Comment. in Matth., opp. t. III, p. 685. In Luc. Homil. XIV, opp. t. III, p. 947. 948. In Jerem. Hom. V, opp. t. III, p. 160. — Schwach nannte ich oben die Ansicht des Origenes, weil die Freiheit nicht die Sünde des Menschen verursacht, sondern die nach ihrer Möglichkeit unerklärt bleibende Willkühr, und weil die Erklärung des physischen Bösen als eines Thuns Gottes zur Handhabung der Gerechtigkeit gegen die Sünder durchaus anthropomorphisch ist.

§. 165. *Synestos. Aineias. Nemestos.*

Synesii opp. ed. princ. Turnebi. Par. 1553. f. Opp. quae extant omnia. Gr. ac lat. ed. Dionys. Petavii. Par. 1612. f. 1631. 1633. — Synesios des Kyrenäers Aegyptische Erzählungen über die Vorsehung. Griechisch und deutsch etc. von J. G. Krabinger. Sulzbach 1835. 8. — Synesii Cyr. Calvitii Encomium. Ad fidem etc. Mss. rec. interpret. german. instruxit et etc. annott. adjecit J. G. Krabigerus. Stuttg. 1834. 8. — Hymnes de Synesius, évêque de Ptolémais. Traduits du grec en français, avec le texte en regard. Par J. F. Gregoire et Fr. Z. Collombat. Lyon 1836. 8. — Cf. Heineccii disp. de philosophis semichristianis. Hal. 1714. 4. — P. Ad. Boysen: Philosophumena Synesii. Cyren. Hal. Magd. 1714. 4. — De Synesio Philos., Libyae Pentapoleos Metropolita. Comm. subm. Aem. Th. Clausen. Kopenh. 1831. 8.

Nemesii περὶ φύσεως ἀνθρώπου pr. ed. Gr. et lat. a Nicasio Ellebodio. Antv. 1565. 8.; ed. J. Fell. Ox. 1671. 8. Gr. et lat. ed. et animadv. adj. Ch. Fr. Matthaei. Lips. 1802. 8. Nemesius über die Freiheit, aus d. Gr. von Fülleborn, in dess. Beiträgen l. St.

Während bei Origenes die Uebereinstimmung mit den Neuplatonikern auf einem durchaus innern Grunde, wie wir gesehen haben, beruht, ist dieselbe bei Synesios von Kyrene äusserlicher. Derselbe war ein Schüler der Hypatia, liess sich später taufen und wurde 410 Bischof von Ptolemais. Seine tiefsinnigen Speculationen sind offenbar

nicht aus dem Christenthum hervorgegangen, sondern aus dem Neuplatonismus selbst, so dass er ein Bekenner des Christenthums eben um der in ihm aufgefundenen Uebereinstimmung desselben mit dem Neuplatonismus geworden, nicht aber aus speculativer Betrachtung des Christenthums zu dem Neuplatonismus verwandten Ideen gekommen zu sein scheint. Daher strebt er auch neuplatonisch nach einer Reinigung von dem Schmutz der Sinnlichkeit, ohne die Versöhnung in ihrer Völligkeit begreifen zu können, und setzt so den Sieg des Geistes in eine Befreiung von der Materie, anstatt in eine Vergeistigung derselben. Hiermit hängt zusammen, dass er auch keine Auferstehung des mit einem Leibe bekleideten Menschengeistes annehmen konnte, in welcher Lehre sich die christliche Versöhnung zwischen Geist und Materie aufs vollkommenste ausspricht. Seine Hymnen, erhaben und geistvoll, enthalten neuplatonische Gedanken, welche sich an christliche Vorstellungen anknüpfen [1]). — Auf ähnliche Weise suchte auch der schon erwähnte Aineias von Gaza das Christenthum mit neuplatonischer Philosophie zu verschmelzen [2]). — So vorwaltend auch der Zeit gemäss das Studium der platonischen Philosophie war, so wurde doch auch schon in den ersten Jahrhunderten des Christenthums Aristoteles von den Christen so wenig wie von den heidnischen Neuplatonikern ganz vernachlässigt. Zeugniss gibt der um 380 blühende Bischof zu Emesa in Phönizien, Nemesios, welcher in seiner Schrift über die Natur des Menschen dem Aristoteles folgte.

1) Einige Proben aus den Hymnen des Synesios (nach der Beilage X zu Rixner's Gesch. der Philos. Bd. I.) werden zur Bestätigung des Gesagten dienen.

Welch erhaben Lied wird mir nun
In heiligen Wehen geboren?
Er aus sich selbst das Beginnen,
Vater, Regierer der Wesen,
Unerzeugt ist er und über des
Himmels erhabenen Gipfeln,
Erfreuend sich ewigen Ruhms;
Unerschüttert thronet die Gottheit,
Er, der Einheiten heilige Einheit,
Der Monaden erste Monas,
Die der Gegensätze Einheit
Vereinigt, und dann gebar in
Ueberwesentlichen Wehen;
Hieraus entsprang jenes Eins, das
Wunderbar durch die Gestaltung,
Die erst erzeugte geströmet,
Eine dreifache Kraft besass.
Der erhabene Quell wird durch der
Kinder Schönheit gekrönet,

Die der Mitte entströmend
Um die Mitte sich versammeln.
Allzu kühne Leier schweige,
Schweig und nicht verkünde dem Volke
Der Heiligthümer geheimstes.
Wohlan! von Irdischem singe,
Schweigen bedeck das Erhabne.
Es bekümmre sich aber der Geist
Um die Welten uns erkennbar. —
Denn des Menschengeistes Ursprung,
Der erhabne, ist ja darin,
Der untheilbare getheilet.
Zum Stoffe stieg dann hernieder
Der unsterbliche Geist, der Zeuger,
Er, der unsterbliche Sprosse,
Zwar gering, doch der Erzeuger;
Ganzer Geist in Alles er ganz,
Und er allein ja ergossen: — —
Wälzt des Himmels Wölbungen er
Und diess Weltall beherrschend, in
Der Gestaltungen manche zerstreut
Ist vertheilt er zugegen. —
Der kreist in der Sterne Lauf, der
In der seligen Engel Chören,
Und der ruht in festen Banden
Der erdgebildeten Hülle. —
Und entfernt von den Erzeugern
Trank aus finsterm Vergessensquell
Er mit blinder Sorge und Aengsten
Die traurige Erde schauend. —
Doch Gott, ins Sterbliche schauend,
Ist drinnen, ist Lichtstrahl
Für des Auges offene Sinne.
In denen, die herabsanken,
Wohnt eine Kraft, die sie zum Himmel
Ruft, wenn aus des Lebens Sturme
Sie gerettet fliehn, und freudig
In des Vaters Wohnung eilen.

— — — —

Aller Väter du
Vater, Selbsterzeuger,
Vor und ohne Vater,
Du dein eigner Sohn,
Eins, das früher als Eins,
Des Seins Saame.
Mitte aller,
Vorunwesticher Geist (προαιτούσιε νοῦ),
Der Welt Wurzel,
Der ersten Dinge
Allscheinendes Licht,
Die verständige Wahrheit,
Weisheitsquelle du,
Du verborgener Geist
In dem eigenen Glanz,
Auge dein eigenes (ὄμμα σεαυτοῦ),
Uebertreffend den Geist (ἐπέκεινα νόων),
In verschiedenes wandelnder
Geist, Erzeuger des Geistes,
Du der Götter Ursprung,
Geistererschaffer
Und Seelennährer,
Quell der Quellen,
Anfangs Anfang,
Wurzel der Wurzeln,
Der Einheiten Einheit,
Du der Zahlen die Zahl,
Du erste der Zahlen;
Wissen und wissend
Und das Gewusste
Und vorm Gewussten.
Eins und Alles,
Eins des Alles,
Eins auch vor Allem;
Saame von Allem,
Wurzel und Gipfel,
Wissen im Wissenden,
Gatte und Gattin,
Diess und jenes sagt
Der verborgene Geist,
Abgründe, nicht zu
Nennende umkreisend.
Du auch bist, was gebiert,
Das Geborne du auch;
Du auch Leuchtendes,
Das Erleuchtete auch,
Du verborgen im
Eigenen Lichtglanz,
Eins und Alles,
Eins in dir selbst
Und durch das Alles. —
Den du ausgegossen,
Unnennbar erzeugt,
Dass den Sohn du erzeugst,
Hehre Weisheit, den
Welten-Erschaffer.
Ausgegossen du bleibst
In untheilbaren Theilen,
Stets zu erforschen (? μαινόμενος). —
Einheit (μονάς), dich sing ich,

Du unzähliger
Welten Regierer;
Du Natur der Natur
Wärmst die Natur,
Der Sterblichen Mutter,
Das Ebenbild
Des Unsterblichen;
Dass auch der niedrigste
Theil in dem Weltall
Ein fremdes Leben
Durch das Loos sich erhielt,
Nicht war es Recht,
Die Hefe des Weltalls
Auf den Gipfel zu stellen;
Was beschlossen ja ward
In der Dinge Chor,
Niemals vergeht es;
Eins von dem andern
Und durch einander
Alles geniessend.
Des Vorgehenden
Ewiger Kreislauf,
Durch deinen Hauch
Wieder-auferblühend;
Dir steht in Allem
Der ewige Reihn. —
Jetzt aber trage
Ich des Stoffes ver-
Dunkelnde Makel,
Lüste auch halten mich,
Irdische Fesseln.
Du bist der Befreier
Und der Reiniger du!
Entferne das Unheil,
Entferne die Krankheit,
Entferne die Fesseln auch.
Ich trag deinen Saamen,
Den sprühenden Blitz
Des vortrefflichen Geistes,
Ganz in des Stoffes
Tiefe versenkt.
Du hast ins Weltall
Einen Geist gelegt,
Und durch die Seele
Im Körper den Geist
Bewahrst du Herrscher.
Deiner Tochter (der Seele)
Erbarme dich Seliger;
Von dir ging ich ja aus,
Der Erde zu dienen,
Und aus dem Dienste
Gerieth ich in Knechtschaft.
Mit zaubrischen Künsten
Hat der Stoff (die Materie) *mich*
gebannt.
Noch aber sind in mir
Winzig die Kräfte,
Heimliche Funken,
Denn nicht alle
Kraft hat er gelöscht.
Verbreitet sind häufig
Von oben die Stürme,
Sie die blenden das Aug,
Das auf den Gott schaut.
Sieh auf mich, Richter
Selbstbewussten Lebens,
Sieh die dir flehende
Seele auf Erden,
Die nur nach geistigem
Aufschwunge sich sehnet.
Du aber erleuchte, o Herrscher,
Den zurückstrebenden Strahl,
Lufttge Schwingen gebend
Schneid ab die Bande,
Löse die Fesseln der
Zweifachen Leidenschaft,
Wodurch die Seele
Die listige Natur
Unter die Erde drückt.
Hilf, dass ich flüchtig
Aus des Leibes Banden
Schnell den Sprung erhebe
Zu deinem Hofe,
Zu deinem Busen,
Woraus der Seele
Quelle hervorfleusst.
Himmlischer Tropfen bin ich
Gegossen zur Erde. —
Der Quelle gib mich
Woraus ich geflossen,
Flüchtig und schüchtern.
Lass zum urschöpfrischen
Lichte sie kehren. — —
Lasse du, o Vater!
Ins Licht getauchet
Nimmer die Seele
Im Schlamme der Erde,
Aber auch so lange
Ich in des Körpers
Fesseln verweile
Reschere stilles
Seliges Glück mir. —

— — — —

Dich sing ich, o Sohn!
Erstgeborner,
Dich ersten Lichtglanz.
Sohn, du Ruhmvollster,
Des höchsten Vaters,
Seliger! mit dem grossen
Vater preis ich dich,
Den von dir und dem
Vater kommenden
Fruchtbaren Willen,
Den mittleren Anfang

Und den heiligen Geist.
Mitte des Vaters,
Mitt' auch des Sohnes,
Selbst die Mutter,
Selbst die Tochter,
Selbst die Schwester,
Die entbindet die
Heimliche Wurzel.
Dass ausgegossen würde
In dem Sohne der Vater,
Hat der Ausfluss selbst
Saamen gefunden,
Und besteht nun mitten
Aus dem Gotte ein Gott. —

— — — —

Durch den Sohn aber
Und durch des ewigen
Vaters hochgepriesenen
Ausfluss hat der Sohn nun
Form erhalten.
Einheit und Dreiheit,
Einheit, die immer bleibt,
Und die Dreiheit du.
Vater unkennbar,
Vater unnennbar,
Unkennbar dem Geist,
Unnennbar durchs Wort,
Geist bist du des Geistes.
Der Seelen Seele,
Natur der Naturen.
Lass mich fliehen den
Dämon des Stoffs,
Der Gelüste Kraft; —
Den Freund aber gib, den
Genossen mir, Herr!
Den heiligen Boten
Der heiligen Stärke,
Dass auch im Leben,
Dem irdischen hier
Durch dein Preisen
Sich vermehre der
Seele Kühnheit; —
Dass auch im Leben
Nach dem Geschicke
Und nach den Banden,
Den Erdbeschwerden,
Rein von dem Stoffe
Wie möglich ich fahre
In deine Wohnung,
Hin an deine Brust,
Woher der Seele
Quelle, hervorfliesst.
Du reiche die Hand mir,
Du rufe mich, Seliger,
Führe aus dem Stoffe
Die flehende Seele. —

2) S. §. 150, Anm. 10.

§. 166. *Augustinus.*

Augustini Opp. ed. Erasmus. Bas. 1528—9. 10 T. und 1569. 11 T. f. — (ed. Lovaniensium theologorum.) Antv. 1577. 10 T. f. — (ed. Benedict.) Paris. 1677—1700. 11 T. f. — ed. Cleric. Antv. Amst. 1700—3. 12 T. f. Edit. Parisiana altera, emend. et aucta. Paris. 1835 ss. 8. — Venet. 1835 ss. f. — Cf. Collect. select. ss. Ecclesiae Patrum etc. accur. Coillau et Guillon. Einzelne Schriften sind häufig herausgegeben worden, in neuster Zeit: Augustini Operum supplementum I. continens sermones ineditos etc. Op. et. stud. D. A. B. Coillau nec non et D. B. Saint-Yves. Paris. 1836. f. — Aug. Confessiones ed. C. H. Bruder. Ed. ster. Lips. 1837. 16. (Deutsch von G. Rapp. Stuttg. 1838.) — August. de civitate Dei libri XXII. Lips. 1825. 8. Deutsch von Silbert. 2 Bde. Wien 1826. 8. — Possidii vita Augustini. Ed. Joh. Salinas. Rom. 1751. 8. Augsb. 1764. 8. (Dass. auch in den meisten Ausgaben der Werke Augustins.) — Cornel. Jansenii Augustinus. Lovanii 1640. f. — Ph. Marheinecke: Ottomar, Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade. Berl. 1821. 8. — G. F. Wiggers: Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus etc. Hamb. 1821—33. 2 Thle. 8. — — C. Fortlage: Aurelii Augustini doctrina de tempore ex libro XI. Confess. depromta, Aristotelicae, Kantianae aliarumque theoriarum recensione aucta et congruis hodiernae philosophiae ideis amplificata. Heidelb. 1836. 8.

Der berühmteste unter allen Kirchenvätern, Aurelius Augustinus, wurde 354 zu Tagaste in Afrika als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter geboren, führte in seiner Jugend ein lockeres Leben, war eine Zeit lang mit der Sekte der Manichäer verbunden, bildete sich zum Lehrer der Beredtsamkeit und wurde 387 in Mailand vom Bischof Ambrosius getauft. Im J. 388 kehrte er nach Afrika zurück und wurde 391 Presbyter, 395 Bischof zu Hippo. Als solcher starb er 430 [1]). — Er hat eine grosse Menge theologischer und religiöser Schriften hinterlassen und kämpfte mit glühendem Eifer sowohl gegen die heidnischen Denker, als gegen ketzerische Lehrer in der christlichen Kirche, welche die Reinheit der katholischen Lehre gefährdeten. Durch ein Edict des Kaisers Theodosius erlangte nämlich die katholische Kirche im J. 380 äussere Befestigung, und die in grosser Anzahl und verschiedenen Parteien vorhandenen andersdenkenden Christen wurden als Ketzer verdammt und der Verfolgung preisgegeben [2]). Augustin selbst förderte die Verfolgung der Donatisten kräftig [3]). Er gab durch seine Schriften der katholischen Kirche eine Haltung und einen Charakter, welcher ihr eigen geblieben ist bis auf die neuste Zeit und sich in Schrift- und Kunstwerken vielseitig ausgesprochen hat. Auf diese Weise ist Augustin auch als Schöpfer einer neuen Kunst und Literatur anzusehen [4]).

1) Ueber sein Leben vergl. das oben angeführte Werk: Possidii vita Augustini und Augustini Confessiones. Ueber diese Schrift s. F. C. Schlosser's Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur. Th. III, Abth. 4. S. 55 ff.

2) Jenes Edict lautet: *Es ist unser Wille, dass alle Völker, welche durch unsere Milde und Mässigung regiert werden, festiglich der Religion anhängen, die durch den heiligen Petrus den Römern gelehrt wurde, durch getreue Ueberlieferung bewahrt worden ist und jetzt durch den Papst Damasus und durch den Bischof Peter von Alexandria, einen Mann von apostolischer Heiligkeit, bekannt wird. Nach der Vorschrift der Apostel und den Lehren des Evangeliums lasset uns glauben an die alleinige Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unter gleicher Majestät und heiligster Dreieinigkeit. Wir ermächtigen die Bekenner dieser Lehre den Titel katholische Christen anzunehmen, und da wir alle Andere für ausschweifende Wahnsinnige erachten, brandmarken wir sie mit dem schmählichen Namen Ketzer und erklären, dass ihre Conventikel nicht*

länger den ehrwürdigen Namen Kirchen führen dürfen. Ausser dem Verdammungsurtheile göttlicher Gerechtigkeit müssen sie gewärtig sein die strengsten Strafen zu erleiden, welche unsere Obmacht, geleitet durch himmlische Weisheit, für zweckmässig erachten wird ihnen zuzuerkennen. Cod. Theod. l. XVI, tit. I. leg. 2. Vergl. Gibbon's Geschichte des Verfalles etc. übers. von J. Sporschil S. 893. Durch dieses Edict wurde zunächst der in Konstantinopel herrschende Arianismus gestürzt. Ihm folgten noch eine Reihe ähnlicher Edicte.

3) Cf. August. epist. CLXXXV. Augustin reizte den heuchlerischen Günstling Olympius, der auch ihn mit dem Scheine der Frömmigkeit getäuscht hatte, zu eifriger Betreibung der Verfolgungen aller nicht rechtgläubigen Christen auf.

4) Vergl. J. C. Schlosser: Universalhist. Uebersicht der Gesch. der alten Welt. Th. III, Abth. 4. S. 34 — 75. Hier heisst es u. a.: *Was Augustins Verhältniss zur Geschichte der Menschheit und ihrer Bildung überhaupt angeht, so braucht man nicht einmal daran zu erinnern, dass seine Schriften Jahrhunderte lang Quelle der christlichen Philosophie und Theologie waren, sondern nur auf die Bewegungen aufmerksam zu machen, welche durch Augustins Schüler in den verschiedensten Zeiten veranlasst wurden. Man erinnere sich an die Streitigkeiten über Pelagius Lehre von der Freiheit des Willens und an die Folgen dieser Streitigkeiten, man denke an den Streit Abälards mit dem heiligen Bernhard, wobei es besonders auf Augustins Lehre ankam. Dieser Streit erneuerte sich zwischen Calvin und seinen strengen Schülern gegen Luther und die Seinigen und veranlasste Spaltung in der reformirten Kirche durch die Verfolgung der sogenannten Arminianer, die den strengen Grundsätzen der eigentlichen Calvinisten entgegen waren. Der Streit der Jansenisten der katholischen Kirche mit den Molinisten dauerte bis auf unsere Tage fort und trug sogar zum Ausbruch der Revolution in Frankreich bei; die berühmtesten Mitglieder des gesetzgebenden Körpers waren aus dem Jansenismus oder aus Augustins strenger Lehre hervorgegangen. Selbst die Fehler von Augustins Schriften, seine sich überall aussprechende afrikanische Natur, sein Schwulst, seine Leidenschaftlichkeit verschafften ihm zu einer Zeit, wo die Einfalt des Alterthums der orientalischen Prophetenweisheit und der überschwänglichen Kriegsbegeistrung der neuen Völker weichen musste, Eingang in die Herzen und Schulen. Diese Wirkung von Augustins Schriften ward überdem noch dadurch vermehrt, dass er durch den Gang seines Lebens und selbst durch seine Schwachheiten mit dem menschlichen Herzen und den Forderungen desselben bekannter geworden war, als diejenigen zu sein pflegen, die sich von dem Wege der Tugend und Pflicht nie verirrten. Augustin ward aus einem Advocaten ein Prediger, aus einem Manichäer ein rechtgläubiger Christ, aus einem Bewundrer des Cicero ein Anhänger der typischen Weisheit des Ambrosius, der mystischen der Platoniker und ein Verfechter der Lehre des Apostel Paulus vom Glauben; es konnte ihm daher an Reichthum und Mannigfaltigkeit der Gedanken nicht fehlen, doch wird er nothwendig auch oft schwülstig und dunkel.* Im Folgenden gibt Schlosser eine ausführliche Darlegung des Inhalts und der Form des berühmten Werkes De civitate Dei.

§. 167. *Fortsetzung.*

Mit begeisterter Frömmigkeit und feuriger Beredtsamkeit hat Augustin zur Verbreitung und Befestigung des Christenthums beigetragen, zugleich aber auch mit einer nur aus der Macht des Geistes Gottes in ihm und seinem speculativen Tiefsinn erklärlichen Bestimmtheit in den scheinbar widerspruchsvollsten Vorstellungen den Inhalt der Offenbarung ausgesprochen und denselben mit der Hartnäckigkeit der Ueberzeugung festgehalten [1]). Er hat so vorzugsweise zu Ausbildung der Kirchenlehre beigetragen. Indem der ewige Inhalt nicht in der flüssigen, in sich bewegten Form des Gedankens, sondern in der starren Form endlicher Vorstellungen festgehalten wurde, wurde er (wie solches der Religion angemessen ist) populär, d. h. dem ungebildeten, stets nur die einzelne Vorstellung ins Auge fassenden Verstande begreiflich, trat aber zugleich mit dem gebildeten, die verschiedenen Vorstellungen untereinander und als Glieder eines Ganzen vergleichenden Verstande in den entschiedensten Widerspruch, weil die Unangemessenheit der endlichen Form für den ewigen Inhalt in den schreiendsten Widersprüchen sich kund geben musste [2]). Aus dem Gefühle der Unzulänglichkeit endlicher Vorstellungen für ewigen Inhalt ging jene Verjenseitigung eines adäquaten Lebens des Geistes (gegen welches das in der Endlichkeit befangene diesseitige nur eine vorbereitende Qual) hervor, durch die der christlichen Kirche ein Stempel aufgedrückt ward, welcher der Religion des freudigen Sieges des Geistes über Tod, Sünde und Mangel ganz unangemessen war; das gegenwärtige Himmelreich auf Erden ward ein jenseitiges Reich der Zukunft [3]). Auf diese Weise stellte Augustin die Kirchenlehre als ein Gebäude hin, welches durch seine innere Consequenz eine Festigkeit besass, die ihm tausendjährigen Bestand sicherte, obschon es äusserlich so sehr den Waffen des Verstandes blossgestellt war, dass es schon den ersten Angriffen desselben erliegen zu müssen schien. Wie aber durch Augustin die Kirchenlehre ihre entschiedene Ausbildung erhielt, so wurde durch ihn

auch auf das bestimmteste die christliche Theologie von der heidnischen Philosophie geschieden und dieser ein bestimmtes, eben nicht ehrenvolles Verhältniss zu jener angewiesen, während bei den bisher erwähnten Kirchenvätern noch eine Vermischung von christlicher Theologie und heidnischer Philosophie stattfand, wo diese nicht schlechthin verworfen wurde. Die selbstständigen heidnischen Philosophen werden als untereinander uneinige *Menschen, die als solche mit menschlichen Sinnen und menschlichen Räsonnements geforscht hätten*, geschildert [4]), während der einzige Weg zum Heile das Christenthum sei [5]). Das Ehrenvollste, was z. B. den Platonikern nachgesagt wird, ist, dass sie sich der Wahrheit genähert, aber immer in einer weiten Entfernung geblieben, und dass sie, wenn sie einer spätern Zeit angehört hätten, wohl Christen geworden wären [6]). Doch wird auch dieses Lob in einer spätern Schrift zurückgenommen [7]). So empfiehlt Augustin zwar den Lehrern des Christenthums das Studium der philosophischen Schriften, obschon das, was aus ihnen zu lernen sei, nicht mit dem Christenthum verglichen werden könne, — aber nur als eine Nebenarbeit, bei welcher man das unter den vielen Schlacken durch Leitung der Vorsehung befindliche Gold sorgfältig hervorzusuchen habe [8]). Man sieht wie alles Intresse nur auf den Inhalt gerichtet war und wie die Verschiedenheit der Formen, unter denen derselbe Inhalt besessen werden kann, noch gar nicht ins Bewusstsein kam. Wie wenig philosophisch diess nun auch ist, und wie gering daher auch der Werth der augustinischen Lehre ist, wenn man sie als ein System der Philosophie betrachtet, so hat dieselbe doch für den Philosophen in doppelter Hinsicht grosses Intresse, indem sie einerseits die Kirchenlehre charakterisirt, an welcher sich während des ganzen Mittelalters die Philosophie bildet, andererseits aber auch den Charakter dieser Philosophie selbst ausdrückt. Auch der in Wahrheit unphilosophischen Darstellung Augustins sieht man nämlich an, dass sie theilweise eine Frucht der Beschäftigung mit der Philosophie ist, so dass diese, wenn auch nicht Quelle der darzustellenden Wahrheit und noch weniger

Zweck des Denkens und Darstellens, doch das Mittel ist, die durch die Offenbarung gegebene Wahrheit auf prägnante und verständliche Weise auszusprechen und religiöse Vorstellungen möglichst zu vermitteln und zu rechtfertigen.

1) Es tritt dieses besonders in dem Streite gegen die Pelagianer hervor. Pelagius, Cölestius und Julian von Ecclanum waren die hauptsächlichsten Vertheidiger der ketzerischen Ansicht, welche unter dem Namen des Pelagianismus bekannt ist. Es bezieht sich dieselbe namentlich auf die Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen und auf die göttliche Gnade. Während Augustin behauptete, dass alles Gute, was der Mensch hat und thut von Gott sei, ohne dass der Mensch das Vermögen habe, selbst etwas dazu beizutragen, soll nach den Pelagianern der Mensch durch seinen freien Willen der göttlichen Gnade sich würdig und fähig machen können. Die Unfähigkeit des Menschen zum Guten leitete Augustin in der historischen Fassung der Vorstellung bleibend von dem Sündenfall des ersten Menschenpaars ab und stellte so das Dogma von der Erbsünde fest. Nach Augustin waren die Folgen des Sündenfalls a) die Sterblichkeit aller Menschen, cf. De pecc. merit. et remiss. l. I, c. 2. 11 et 13.; b) die Sündhaftigkeit aller Menschen, cf. De peccato origin. und de nuptiis et concupiscentia l. II, c. 34: *Durch jene grosse Sünde des ersten Menschen ist unsere Natur in das Schlechtere verändert worden, ist nicht nur sündhaft gemacht worden, sondern erzeugt auch Sünder etc.;* c) die Schuld aller Nachkommen Adams. Augustin hat Recht, wenn er die Lehre von der Erbsünde für hochwichtig erklärt, weil von ihr der Werth der Erlösung und der göttlichen Gnade abhängt. Cf. De peccato orig. c. 23. 24. Nur wenn der Mensch nicht aus eigener Macht zu Gott kommen kann, ist die Erbarmung des sich ihm offenbarenden Gottes ein freies Gnadengeschenk. Die Pelagianer dagegen hielten die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde für minder wichtig. Obgleich auch die Pelagianer wie Augustin lehrten, dass der Mensch von Gott gut geschaffen worden sei und dass die ersten Menschen durch die Sünde die Beute des Todes geworden seien, so leiteten sie doch die Sterblichkeit aller Menschen nicht direct von dem ersten Sündenfall ab, läugneten die Erblichkeit der Sünde schlechthin und wollten die Schuld Adams nicht auf die Nachkommen desselben übertragen wissen. Weiter behauptete Pelagius, das Können des Guten komme von Gott allein, das Wollen und Vollbringen sei des Menschen, dem Gott die Freiheit gegeben. Cf. August. de gratia Christi contra Pelag. c. 4., wogegen Augustin insonderheit auch das Vollbringen Gott zuschrieb. Vergl. §. 169, Anm. 25. Nach Pelagius kann und soll der Mensch die göttliche Gnade verdienen, nach Augustin hat der Mensch vor Gott gar kein Verdienst, und Gott erwählt, wen er will. Augustin sagt über die Gnade De gratia Christi c. 24: *Nicht durch Gesetz und Lehre äusserlich, sondern durch innerliche und verborgene wunderbare und unaussprechliche Macht wirkt Gott in den Herzen der Menschen nicht nur wahre Offenbarungen sondern auch gute Willensbestimmungen.* Auch bezeichnet Augustin die Gnade als Inspiration der Liebe. Contra duas epist. Pelagianorum l. IV, c. 5. §. 4. Cf. op. imperf. contra Jul. l. II, c. 168. Erst durch die Liebe wird der Mensch wahrhaft frei. Zum crassesten Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande trieb Augustin die Lehre von der göttlichen Gnade in der Vorstellung von der Prädestination fort. Sie ist aber nur strenge Consequenz der von ihm festgehaltenen Ansicht

von der Gnade, darum hielt er an ihr fest, sprach recht schneidend alle ihre Härten aus und verläugnete sich selbst nicht das Gefühl für diese. Wenn nämlich die göttliche Gnade ganz unabhängig von irgend einem Verdienst des Menschen ist, so trifft sie diesen nur aus reiner Barmherzigkeit nach einer freien Wahl Gottes, deren Motive uns unerforschlich sind; und da der Wille Gottes von Ewigkeit ist, so sind einige Menschen von Ewigkeit her zur Seligkeit, (andere zur Verdammniss) vorherbestimmt, prädestinirt. De praedest. Sanct. c. 10: *Zwischen Gnade und Prädestination ist nur dieser Unterschied, dass die Prädestination die Vorbereitung der Gnade ist, die Gnade aber die Begabung selbst. Durch die Prädestination hat Gott vorausgewusst, was er selbst thun würde.* — (c. 19:) *Nicht weil er vorausgewusst, dass wir solche sein würden, sondern dass wir solche (Heilige und Reine) durch seine Erwählung selbst wären.* — (c. 13:) *Die Zahl derer, welche zum Reiche Gottes prädestinirt sind ist so bestimmt, dass keiner weder zu ihnen hinzugefügt noch aus ihnen ausgestossen wird.* Ep. 190, §. 10: *Von Gott sind die Guten nicht durch das Verdienst, sondern durch seine Barmherzigkeit ausgewählt.* Daher meint nun auch Augustin z. B. die ungetauft sterbenden Kinder wären verdammt etc. Cf. De anima et ej. orig. l. IV, c. 12. ep. 115, §. 1. Mit einer so widerstrebenden Vorstellung suchte Augustin durch das Beispiel zu versöhnen, dass einem Gläubiger durchaus freistehen müsse, einem seiner Schuldner die Schuld zu erlassen und sie von einem andern beizutreiben, nach seiner Wahl. Cf. De divv. quaestt. ad Simplician. l. I, quaest. 2. Schon die Pelagianer wendeten gegen diese Vorstellung ein, dass sie den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöbe. Augustin selbst war bemüht den üblen Folgen vorzubeugen, welche seine Lehre für die Moral haben konnte. Man darf nicht meinen, dass Augustin zu den erwähnten Vorstellungen durch Entwicklung des Gedankens gekommen sei, vielmehr ist er selbst niemals über jene eben so tiefsinnigen als widerspruchsvollen Vorstellungen hinausgegangen, er ist ganz in ihnen befangen geblieben. In ihm siegte der Glaube über den widerstrebenden Verstand, und mit diesem Glauben hat er eine Welt überwunden. Die Vorstellungen des h. Augustin sind von der Kirche adoptirt worden, während seine Gegner, die Pelagianer, die im Namen des gesunden Menschenverstandes gegen sie protestirten, spurlos verschwanden und nicht einmal eine kleine Sekte hinterliessen. Erst nach Jahrhunderten ist der Kampf neu erwacht., ist es Aufgabe geworden die Thorheit des Evangeliums als himmlische Weisheit, ewige Wahrheit nicht nur zu empfinden und zu glauben, sondern auch zu beweisen, wie solches aber auch schon Augustin als erhabenste Aufgabe des Menschengeistes angekündigt hatte. Vergl. §. 168. — Das oben angeführte Beispiel, durch welches Augustin mit der Vorstellung der Prädestination versöhnen will, ist mangelhaft, weil es auf Gottes ewigen Willen den Schein der grundlosen Willkühr wirft. Diess hat er selbst aber gar wohl gefühlt, denn er sucht diesen Schein dadurch zu vermeiden, dass er (ibid.) sagt, Gott handle bei seiner Wahl nach einer verborgenen und dem beschränkten Menschen unerforschlichen Billigkeit. Den allgemeinen Grund hätte Augustin nur dann angeben können, wenn er selbst seine Vorstellungen als Gedanken besessen hätte. Wir, die wir an den Gedanken gewöhnt sind, stossen uns jetzt an diese religiösen Vorstellungen, weil wir die Unzulänglichkeit dieser Form des Ewigen fühlen. Die Vorstellung, dass das ganze menschliche Geschlecht der Willkühr Gottes durch die Sünde Adams anheimgefallen sei, ist uns eben so sehr im Widerspruch mit der Würde Gottes, wie mit der des Menschen, und diese

Vorstellung ist in denen des Augustin involvirt. Aber das Historische, Zeitliche, Endliche ist nur die unvollkommene Form an den augustinischen Vorstellungen, durch welche die ewige Wahrheit dem selbst in der Zeitlichkeit und Endlichkeit befangenen Menschen zugänglich gemacht wird, sowie andrerseits das Gefühl dieser Unvollkommenheit der Form, verbunden mit dem Gefühle der beseligenden Gewissheit des in sie gelegten Inhaltes den Geist getrieben hat, eine vollkommnere Form für diesen Inhalt zu suchen. Augustin selbst hatte, wie gesagt, die Aufforderung ausgesprochen, dass man den Inhalt des Glaubens zum Gegenstande der Erkenntniss machen sollte, und das ganze Mittelalter forschte in diesem Sinne im Glauben; aber erst als in der neuern Zeit die Philosophie vom Glauben abstrahirend, aus sich heraus eine selbständige Erkenntniss Gottes construirte, und als sie endlich zu dem Resultate gelangte, dass sie damit doch nicht von dem Glauben sich entfernt habe, sondern recht eigentlich zum Besitz von dessen Inhalt gekommen sei, gewann der Mensch den Muth, in Christus nicht nur den Mensch gewordenen Gott, sondern auch den zur Göttlichkeit sich emporschwingenden Menschen zu erkennen und die Erfüllung des ewigen Rathschlusses Gottes mit dem Menschengeschlechte nicht in die Vergangenheit Adams und die Zukunft des weltrichtenden Christus auseinander zu zerren, sondern in der über alle Zeit erhabnen Gegenwart Gottes zu begreifen. Diese Anschauung ist auf die unmittelbarste Weise im Protestantismus aufgetreten und hat sich entfaltet, zunächst in der Kirche nur auf rationalistisch negative destruirende Weise, wird sich aber weiter entfalten noch auf speculativ affirmative construirende Weise und wird die Vorstellungen Augustins im Sinne der Schrift ergänzen, so dass ihnen jene Gott und Mensch entwürdigende Einseitigkeit genommen wird, welche alle Karrikaturen des Katholicismus hervorgebracht, gegen die sich der Protestantismus ereifert hat. *Gott will,* sagt die Schrift (I Tim. 2, 4.), *dass allen Menschen geholfen werde.* Diesen Ausspruch konnte Augustin nicht verstehen (cf. De corrept. et gratia c. 14. Contra Jul. l. IV, c. 8. Enchirid. ad Laurent. c. 103.), und die ganze katholische Kirche hat ihn nicht verstanden, und doch ist er ebenso unbedingt wahr, wie des h. Augustin Lehre selbst ihrem Inhalte nach. Vor Gottes heiligem Angesicht gibt es keine Sünde und keinen Sünder, denn dieser vernichtet sich selbst, ist vielmehr der schlechthin in sich Nichtige, so dass also doch auch wieder Augustin Recht hat, wenn ihm jene „Alle" eben nur die „Erwählten" sind. Gott ist allein wahres Leben, die Erwählten die einzig Lebendigen und diese jene. Der Sünder lebt nur im Schein. Wenn Augustin De conjug. adult. sagt: *Jeder der durch das Blut Christi erkauft ist, ist ein Mensch, aber nicht jeder der ein Mensch ist, ist von Christus erkauft;* so kann man dagegen sagen, vielmehr sei jeder, der wahrhaft Mensch, auch erkauft, denn obschon es noch viele zu geben scheint, welche ohne theil zu nehmen an der Erlösung durch Christum, doch Menschen sind, so ist dieses doch eben ein leerer Schein, ja diese Menschen selbst sind eitel Schein, denn soweit sie überhaupt sind, sind sie auch Glieder am Ganzen und als solche durch Christum gerettet und bewahrt. Auch Augustin nennt die Nichterwählten die Verworfenen, ad sempiternum interitum praedestinati (Tract. XLVIII. in Jo.), d. h. die nur zeitlich scheinbar existirenden, in Ewigkeit wahrhaft vernichteten.

2) In dem Streite mit Pelagius repräsentirt Augustin das in christlichen Vorstellungen beseligte Gemüth, welches über allen Widerspruch des Verstandes erhaben ist, — Pelagius den Verstand, welcher die Widersprüche der christlichen Vorstellung aufdeckt und nicht zu er-

tragen vermag. Unter uns ist die Verstandesbildung ausgebreitet, daher Pelagius populärer als Augustin; zu den Zeiten Augustins war es anders: die grosse Menge des Volkes hatte keinen gebildeten Verstand. Daher gewannen die Pelagianer nicht einmal das Ansehn einer Sekte, sondern der ganze Streit wurde nur von Theologen geführt. Das Volk glaubte an die Lehre im Gefühl von deren seligmachender Kraft und ein solches Gefühl begleitete die Lehre des Augustin, nicht aber die des Pelagius. Die Gründe mit denen die Pelagianer gegen Augustins Lehre von der Gnade disputirten, waren zum Theil dieselben wie die, mit denen moderne Rationalisten gegen dieses Dogma auftreten. Sie warfen dem Augustin vor, seine Lehre mache die Menschen träge und unthätig (cf. De nat. et gratia c. 168.), wogegen Augustin ihnen mit grösserem Recht nachsagte, dass sie die Menschen zum Stolz und eitlen Selbstvertrauen verführten (cf. Ep. ad Hilar. 157, §. 10. Contra duas epp. Pelag. l. III, c. 8.) und sie von der Liebe zu Gott abführten (cf. Ep. 140, §. 85.).

3) Das Reich Gottes, welches Christus auf Erden gestiftet, wurde von den in endlichen Vorstellungen befangenen Menschen zunächst nicht nach seiner ewigen sondern nach seiner zeitlichen Erscheinung genommen. Die scheinbare Ohnmacht und Unbedeutendheit der ersten christlichen Kirche, welche unter dem Drucke des noch übermüthigen Heidenthums seufzte, ward daher (verbunden mit den irdischen Messiashoffnungen der Juden) Veranlassung, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes auf Erden in eine endliche Zukunft versetzt wurde. So sagte Tertullian contra Marc. l. III, c. 24: *Wir bekennen, dass auf Erden ein neues Reich uns verheissen ist, ehe wir in den Himmel kommen, in einem neuen Zustand, nämlich tausend Jahre hindurch nach der Auferstehung in der von Gott geschaffenen Stadt Jerusalem, welche sich vom Himmel herabsenken wird etc.* Diess tausendjährige Reich Gottes auf Erden ward dann als ein Reich höchster Glückseligkeit geschildert und je nach der grössern oder geringern Bildung diese Glückseligkeit bald weniger bald mehr in den Besitz irdischer Güter gesetzt. Origenes trat dieser irdischen Gesinnung entgegen, denn er begriff (Contr. Cels. l. III, p. 465.), *dass sich die göttliche Natur darum mit der menschlichen verbunden, damit die menschliche durch die Vereinigung mit der göttlichen göttlich werde, nicht bloss in Jesu, sondern bei allen, welche nebst dem Glauben ein solches Leben ergreifen, wie es Jesus gelehrt hat,* — wodurch die gegenwärtige Wirklichkeit eines Reiches Gottes auf Erden anerkannt war. Eine solche geistvolle Auffassung der durch Christum geschehenen Erlösung war aber nicht populär. Augustin, der früher sogar an ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden, wenn auch nur an geistige Glückseligkeit in demselben, geglaubt hatte (cf. Aug. sermo CLIX.), gab diese Vorstellung später auf (cf. Aug. de civit. Dei l. XX, c. 7.) und wusste von gar keinem Himmelreich auf Erden weder gegenwärtig noch in endlicher Zukunft, obschon er die Unsterblichkeit der Menschen auf die Lehre gründete, dass sie Glieder an ihrem Haupte Christo wären. Cf. De trinit. l. IV, c. 7—9. Mit dem Tode lässt er die Seelen von der Erde scheiden (cf. De cura pro mortuis c. 10 sq.). Die Auferstehung der Seelen mit den Körpern fasste Augustin in grobsinnliche und kleinliche Vorstellungen (cf. Enchirid. ad Laurent. c. 85—91. De civit. Dei l. XXII, c. 14 — 21.) und ebenso die über das Gericht, welches bei Gelegenheit des allgemeinen Weltendes erfolgen soll. (Cf. De civit. Dei l. XX, c. 14—18.) Dieses Weltende schildert er als einen Weltbrand, bei welchem nicht die Materie vernichtet, sondern

nur die Elemente in eine vollkommnere und unzerstörbare Gestalt umgewandelt werden sollen. (Cf. l. c. c. 16. 18.) Auch hier sehen wir wieder den Gedanken in geschichtlichen Vorstellungen auf eine dem ungebildeten Menschen leicht fassliche, dem gebildeten Verstande aber thöricht und widerspruchsvoll erscheinende Weise ausgesponnen. Augustin selbst spricht die Unglaublichkeit dieser Vorstellungen zugleich mit der Festigkeit seines Glaubens an sie aus. (Cf. De civit. Dei l. XXII, c. 5.) Es ist die nothwendige Folge einer Auffassung des Ewigen in endlichen Vorstellungen, die zu möglichster Umgehung der in ihnen liegenden Widersprüche in eine geschichtliche Reihenfolge gebracht werden, dass, da das Endliche an sich immer als inadäquat dem Ewigen erscheint, das Ewige in seiner adäquaten Erscheinung, in eine hinter der Endlichkeit liegende Zukunft, in ein abstractes Jenseit hinausgeschoben wird. Alle Freudigkeit gegenwärtigen Daseins ging bei dieser Ansicht unter, denn der Sünder ohne Macht der Besserung muss im Gefühl seiner Schwäche zittern vor der über ihn entscheidenden Wahl Gottes, und wenn er in der Seligkeit des Glaubens die Gewissheit seiner Erwählung schmeckt, sich hinaussehnen aus einem Diesseit, wo die Seligkeit seines Herzens durch eine Hinfälligkeit und Ohnmacht getrübt wird, wo er sich selbst mit der Berührung der inadäquaten Endlichkeit fortwährend zu beflecken genöthigt ist. Cf. De civit. Dei l. XXI, c. 14: *Das Leben der Sterblichen ist nichts als Strafe, denn es ist nichts als Versuchung.* lb. c. 24: *Zorn Gottes ist dieses sterbliche Leben, wo der Mensch dem Wahne gleich gemacht ist und seine Tage vorübergehen wie Schatten.* lb. XVII, c. 18: *So ist das Leben der Sterblichen, dass selbst der Herr es nicht anders verliess als durch den Tod.* lb. l. XIII, c. 10: *Die Zeit dieses Lebens ist nichts als Hingang zum Tode* etc.

4) De civit. Dei l. XVIII, c. 41.

5) lb. l. X, c. 32: *Diess ist die Religion, welche den allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele in sich begreift, weil die Seele auf keinem andern als auf diesem befreit werden kann. Denn sie ist gewissermassen der königliche Weg, welcher allein zu dem Reiche führt, das nicht auf irdischem Abhange schwankt, sondern sicher steht auf der Festigkeit der Ewigkeit.*

6) Cf. De civit. Dei l. XI, c. 5. et De vera relig. c. 4.

7) Retract. l. I, c. 1.

8) De doctr. Christ. l. II, c. 39—42. Hier sagt Augustin auch: *Wenn diejenigen, welche Philosophen genannt werden, etwa Wahres und zu unserm Glauben Passendes gesagt haben, besonders die Platoniker, so ist diess nicht nur nicht zu scheuen, sondern von ihnen wie von ungerechten Besitzern in unsern Nutzen in Anspruch zu nehmen* — und erkennt an, dass *die Lehren der Heiden auch liberales disciplinas, usui veritatis aptiores, und einige sehr nützliche Sittenlehren enthielten, und*, sagt er: *über den Einen zu verehrenden Gott selbst wird bei ihnen einiges Wahre gefunden.*

§. 168. *Fortsetzung.*

Wir sind gegenwärtig gewöhnt das Erkennen und Wissen der Wissenschaft, der Philosophie, zu vindiciren,

während wir der Religion den Glauben lassen. Wir halten dabei fest an dem formellen Unterschiede zwischen Glauben und Wissen, und während die Gläubigen das Wissen perhorresciren, sucht die Wissenschaft den Glauben als sie in ihrer freien Entwicklung beschränkend von sich fern zu halten. Dabei ist jedoch anerkannt, dass wenn beide, Glauben und Wissen, die Wahrheit enthalten, das vollendete Wissen und der vollkommne Glaube in Bezug auf den Inhalt vollständig mit einander übereinstimmen müssen, wodurch sich die Vermittelungsversuche rechtfertigen, welche (in der Religionsphilosophie) die Identität des formell verschiedenen Inhaltes von Philosophie und Religion aufzuzeigen unternehmen. Augustin (und wie er das ganze Mittelalter) hielt Glauben und Wissen nicht auf diese Weise auseinander, sondern ging vielmehr darauf aus, das Wissen aus dem Glauben herzuleiten, so dass das Wissen nicht neben dem Glauben, sondern die höchste Entwicklungsstufe des Glaubens selbst sein sollte. Damit war aber auch gesagt, dass das Wissen weder vor noch ohne den Glauben sein könnte, und alle bisherige Philosophie wurde, insofern sie nicht aus dem Glauben hervorgegangen war, verworfen. Die Erkenntniss Gottes, die Philosophie, welche nach Augustin übereinstimmt mit der Religion, ist eine ganz andere als die, welche unter den Heiden dafür gegolten hatte. Sie hat den Zweck, die göttliche Offenbarung, aus der sie selbst hervorgegangen, dem menschlichen Geiste ins Bewusstsein zu bringen und sie vor demselben zur höchsten Seligkeit für ihn zu rechtfertigen. Wie heftig Augustin auch thatsächlich mit dem endlichen Verstande in Widerspruch und Streit trat, so innig war er doch auch von der vollkommenen Vernünftigkeit der nur scheinbar in sich selbst widerspruchsvollen Kirchenlehre überzeugt, und indem er die Darlegung dieser Vernünftigkeit als Aufgabe der Wissenschaft hinstellte, wurde er, obschon er selbst sie nicht löste, sondern sie im höhern Alter mehr und mehr aufgab [1]), der Vater der speculativen Theologie des Mittelalters.

Augustin war weit entfernt von jener modernen Mystik, welche den Geist des Menschen für schlechthin un-

fähig hält, sich auch denkend über den das Herz beseligenden Glauben Rechenschaft zu geben. Die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen, leitet er von dem Ursprunge des menschlichen Geistes aus dem göttlichen ab, wie ihm auch das Streben nach Wahrheit, d. h. nach Gott, die Sehnsucht nach Wiederherstellung jener ursprünglichen Einheit ist. *Du hast uns nach Dir geschaffen*, sagt er, *und unser Herz ist unruhig, bis es in Dir ruhe* [2]). *Jegliches Leben der Seelen* (des Menschengeistes) *ist der Geist Gottes (Spiritus Dei), ohne welchen die vernünftigen Seelen als todt zu erachten sind, obschon durch ihre Gegenwart die Körper zu leben scheinen* [3]). Indem Augustin in der Vernunft dasjenige erblickt, was den Menschen vor den Thieren auszeichnet, und als ihre höchste Thätigkeit das Erkennen, als vernünftiges Erkennen das Wissen bezeichnet, sagt er: *Scheint dir nicht die Wissenschaft des Lebens besser zu sein als das Leben selbst? Oder erkennst du, dass die Wissenschaft ein höheres und reineres Leben sei, welches Niemand wissen kann, als wer vernünftig erkennt? Vernünftig-erkennen aber was ist es, wenn nicht ein erleuchteteres und vollkommneres Leben durch das Licht des Verstandes?* [4]) Das Leben ist höher als das Sein, aber beide sind enthalten in dem höchsten, dem Erkennen, welches in der ihr eigenes Wesen begreifenden Vernunft ist. Auch die Dinge und ihn, der über Allem ist, Gott, erkennt die Vernunft wie sich selbst, denn Gott selbst hat der Vernunft gegeben, ihn nach seiner Wahrheit zu denken [5]). *Die Vernunft ist Aufblick der Seele, vermöge dessen sie durch sich selbst, nicht durch den Körper das Wahre anschaut, oder die Betrachtung selbst des Wahren, nicht durch den Körper, oder das Wahre selbst was betrachtet wird* [6]). Augustin kennt nur Eine Wahrheit, welche unwandelbar und nicht subjectiv, sondern objectiv ist, sich jedem zur Anschauung darbietet und höher und vollkommner als der menschliche Geist ist [7]). Diese Wahrheit ist Weisheit, Weisheit aber das höchste Gut, daher die unwandelbare Wahrheit die Seligkeit des Lebens. Die wahre Freiheit ist die Unter-

werfung unter diese Wahrheit, welche ist Gott und Christus[8]). *Weisheit ist Maass des Geistes. Weisheit Fülle. In der Fülle aber ist Maass, Maass der Seele also in der Weisheit. — Wir haben aber durch göttliche Autorität vernommen, der Sohn Gottes sei nichts anderes als die Weisheit Gottes: und Gottes Sohn ist wahrhaft Gott. Gott also hat, wer glückselig ist. Aber was meint ihr, dass die Weisheit sei, wenn nicht die Wahrheit? Denn es heisst auch: Ich bin die Wahrheit. Dass aber Wahrheit sei, geschieht durch ein höchstes Maass, von welchem sie ausgeht und in welches sie vollendet umkehrt. Dem höchsten Maasse selbst wird kein anderes Maass angethan; denn wenn das höchste Maass durch das höchste Maass Maass ist, so ist es durch sich selbst Maass. Aber das höchste Maass ist nothwendig auch das wahre Maass. Wie also die Wahrheit durch das Maass wird, so wird das Maass durch die Wahrheit erkannt. Weder also war jemals Wahrheit ohne Maass, noch Maass ohne Wahrheit*[9]). — *Je mehr du Gott erkennst und begreifst, desto mehr scheint Gott in dir zu wachsen — das Licht Gottes wächst in dir, so wächst scheinbar Gott, welcher immer in seiner Vollkommenheit beharrt*[10]). — Glauben und Wissen unterscheidet Augustin zunächst so, dass er sagt: *Was wir glauben verdanken wir der Autorität, was wir einsehen der Vernunft*[11]). — *Durch ein doppeltes Gewicht werden wir zum Lernen angetrieben, durch das der Autorität und durch das der Vernunft*[12]). — *Der Zeit nach ist die Autorität, der Sache nach die Vernunft früher*[13]). Von sich selbst sagt Augustin, *dass er, was das Wahre sei nicht nur im Glauben, sondern auch im Wissen (intelligendo) zu begreifen ungeduldig begehre*[14]). — *Drei sind —: Wissen, Glauben, Meinen, von denen, wenn sie durch sich selbst betrachtet werden, das erste immer ohne Fehl ist, das zweite zuweilen fehlerhaft, das dritte niemals ohne Fehl ist. Denn das Göttliche zu wissen ist das seligste. — Was wir wissen also verdanken wir der Vernunft, was wir glauben der Autorität, was wir meinen dem Irrthum. Aber jeder Wissende* (eigentlich: *Vernünftig-*

begreifende) glaubt auch; es glaubt auch jeder, welcher meint; nicht jeder welcher glaubt weiss; keiner der meint weiss [15]). Die wahre Philosophie im Sinne Augustins ist ihm daher auch nicht verschieden (in Bezug auf den Inhalt, welcher die Wahrheit) von der Religion [16]). Er ermahnt daher den Consentius: *dass er was er mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft zu erblicken strebe. Denn das sei fern, dass Gott das in uns* (die Vernunft) *hasse, worin er uns herrlicher als die andern lebenden Wesen geschaffen — wir könnten auch nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Wie wir daher in gewissen die Heilslehre betreffenden Gegenständen noch nicht mit der Vernunft zu begreifen vermögen, sondern erst dermaleinst vermögen werden, so geht der Glaube der Vernunft voraus etc. — Und deswegen sagt der Prophet: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht erkennen, — womit er ohne Zweifel den Rath gibt, dass wir erst glauben, damit wir das was wir glauben zu erkennen vermögen etc.* [17]). Wie Augustin das Streben nach Wahrheit als Sehnsucht nach Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit mit Gott fasst, so ist ihm auch eine Erkenntniss ohne Liebe unmöglich [18]). — Auf das bestimmteste gibt Augustin den Zweck seiner Philosophie und ihr Verhältniss zum Christenthum mit den Worten an: *Als wir uns noch zu Rom aufhielten, wollten wir disputirend untersuchen, welches der Ursprung des Bösen sei. Und wir disputirten auf die Art, dass eine bedächtige und bearbeitete Vernunft, wenn wir vermöchten, dasjenige was wir über diesen Gegenstand göttlicher Autorität untergeben glaubten, auch soviel wir unter Gottes Beistand mit wissenschaftlicher Untersuchung vermöchten, zu unserer Erkenntniss fortführte* [19]). — *Was wir glauben, begehren wir zu erkennen und zu begreifen* [20]).

1) Diess, dass Augustin sich selbst im höheren Alter mehr und mehr von der speculativen Betrachtung der von ihm zum Theil erst aufgestellten und befestigten religiösen Vorstellungen zurückzog und mehr auf den Glauben als auf das Wissen, mehr auf das Festhalten an der Vorstellung als auf Ergründung des Gedankens drang, hat man häufig als Widerspruch in seiner Ansicht oder doch als wesentliche Veränderung derselben betrachtet. Wenn nun eine Resignation

[illegible]

§. 169. *Fortsetzung.*

Augustin sagte: *Gott ist der, über welchem, ausser welchem und ohne welchen nichts ist, sondern unter welchem, in welchem und mit welchem alles ist was wahrhaft ist. — Gott ist also höchstes und wahres Leben, durch den Alles wahrhaft und aufs höchste lebt, höchste und wahre Glückseligkeit, Wahrheit, Güte und Schönheit* [1]). — *Es ist unrecht zu sagen, Gott bestehe und sei bei seiner Güte (subsistat vel subsit Deus bonitati suae*, d. h. Gott sei Substanz, die Güte Attribut oder Accidens), *und jene Güte sei nicht Substanz oder vielmehr Essenz, und Gott sei nicht seine Güte, sondern diese sei in ihm wie in einem Subjecte* [2]). — *Denn die Güte und Ewigkeit ist selbst Gottes Substanz, und in Gottes Substanz selbst ist nicht sonst etwas als das Er-Ist selbst, weshalb er auch unveränderlich ist* [3]). — *Gott ist substantialiter überall ausgegossen, aber so, dass er nicht eine Beschaffenheit der Welt ist, sondern die schöpferische Substanz der Welt, ohne Mühe regierend, ohne Beschwerde die Welt zusammenhaltend, — von keinem Orte umfasst und in sich selbst überall ganz* [4]). — *Nicht also irgendwo ist Gott, gleichsam von einem Orte umfasst; denn was von einem Orte umfasst wird, ist Körper; er aber ist nicht in einem Orte, sondern vielmehr ist Alles in ihm, nicht aber so dass er selbst der Ort von Allem wäre. Der Ort nämlich ist im Raume, was durch Länge, Breite und Höhe des Körpers eingenommen wird: ein solcher aber ist Gott nicht. Alles also ist in Gott, und dennoch ist Gott selbst nicht der Ort von Allem* [5]). *Wir sehen die Dinge, welche Gott gemacht hat, weil sie sind; sie sind aber weil sie Gott sieht* [6]). — *Was geworden ist (sagt der Evangelist Johannes I, 3. 4.), war in Ihm das Leben, in welchem Licht er alles sieht was er macht, nicht nur neben sich selbst, sondern auch in sich selbst* [7]). — *So müssen wir Gott begreifen, wenn wir können: als gut ohne Qualität, als gross ohne Quantität, als Schöpfer ohne Intelligenz, als gegenwärtig ohne Lage (ritus), als Alles in sich enthaltend ohne*

Haltung (habitus), als überall ganz ohne Ort, als immerwährend ohne Zeit, als der welcher ohne irgend eine Veränderung seiner das Veränderliche macht und nichts erleidet. — Wer Gott so denkt, obschon er niemals finden kann was er sei, der hütet sich doch soviel er kann, eine Meinung von ihm zu hegen was er nicht ist[8]. — Gott hat Seele und Materie aus nichts geschaffen [9]. *Wenn Gott die Seele der Welt ist, und für ihn als die Seele die Welt gleichsam der Körper ist, so dass das Universum gleichsam Ein aus Seele und Leib bestehendes Lebendiges wäre, und jener Gott im Busen der Natur Alles umschlösse, und aus seiner Seele, durch welche jene ganze Masse belebt würde, die Leben und Seelen aller Lebendigen nach eines jeden Gebornen Loose genommen würden: wer sieht nicht ein, dass dann nichts übrig bleiben könne, was nicht Theil Gottes wäre? — Wenn es sich so verhält, wer sieht nicht, welche Frevelhaftigkeit und Irreligiosität folge, nämlich dass jeder worauf er trete, auf Gott trete und wenn er irgend ein Lebendiges tödte, er einen Theil Gottes tödte* [10]*?* Gott hat die Welt geschaffen und mit ihr Zeit und Raum [11]. *Wer fragt weswegen Gott die Welt habe machen wollen, der fragt nach der Ursache des göttlichen Willens. Alle Ursache ist aber bewirkend; alles Bewirkende ist grösser als das Bewirkte; nichts ist grösser als der Wille Gottes: folglich kann nach dessen Ursache nicht gefragt werden. Da es etwas höheres als den göttlichen Willen nicht gibt, so kann nach einer Ursache desselben, die ausserhalb dieses Willens selbst wäre, nicht gefragt werden* [12]. — *Das übrige was unter Gott ist betrachtend, habe ich gesehn, dass es weder schlechthin ist, noch schlechthin nicht ist, — dass es weder überhaupt gut, noch schlechthin nicht gut; — dass es wahr und gut, inwiefern es ist, und dass nichts falsch (und böse) als das was nicht ist und zu sein behauptet wird oder prätendirt* [13]. — *Das Böse hat keine Natur, sondern der Verlust des Guten hat den Namen des Bösen erhalten* [14]. — *Auch die Ursache des bösen Willens suche man nicht, denn dieser Fall geschieht nur aus einer Nicht-Ursache,*

weil er ein Abfall ist vom höchsten Gute, welchen keine Ursache rechtfertigt noch rechtfertigen kann. Also ist die Ursachen dieses Abfalls zu suchen oder finden zu wollen nichts andres, als wenn jemand die Finsterniss sehen oder das Schweigen hören wollte, welche beide wir auch nur als eine Art Beraubung kennen[15]). — *Diejenigen sind verkehrt, welche Gott gebrauchen wollen, um die Welt zu geniessen, wogegen die Religion uns befiehlt, die Welt so zu gebrauchen, dass wir Gott geniessen*[16]). — *Die Seele ist nicht ein Theil Gottes, sondern sie ist Geschöpf und nicht ein von Gott gebornes, sondern von ihm gemachtes und in sein Geschlecht durch wunderbare Würdigung der Gnade, nicht durch gleiche Würde der Natur zu erwählendes*[17]). — *Die Natur der Seele ist einfach, und es kommt ihr nicht zu Leben und Wissen als ein anderes zu haben, da sie selbst Leben und Wissen ist, und sie kann daher Leben und Wissen auch nicht verlieren, ebenso wenig wie sie während sie ist sich selbst verlieren oder ihrer selbst beraubt werden kann.* — *Auch ist sie durch die einzelnen Theile des Körpers in ihrer Ganzheit, nicht irgendwo grösser, anderswo kleiner.* — *Etwas anderes also ist der Körper, etwas anderes Leben und Seele*[18]). — *Da die Seele geistiger Natur ist, so hat sie nichts Gemischtes, Zusammengesetztes (concretum) und Irdisches, nichts Feuchtes oder Luftiges oder Feuriges, hat keine Farbe, wird von keinem Orte umfasst, von keinen Gliedern beschränkt, durch keinen Raum begrenzt: sondern ist so zu denken und zu begreifen wie die Weisheit, Gerechtigkeit und die übrigen vom Allmächtigen geschaffenen Tugenden*[19]). — *Die Seele ist eine der Vernunft theilhafte Substanz, eingerichtet zur Regierung des Körpers*[20]). — *In Einem Menschen sind nicht mehre Seelen, aber Eine Seele hat, wie ich sagen möchte, mehre Vermögen (gradus virtutis* — Entwicklungsstufen). *Das erste Vermögen ist diess, dass die Seele den irdischen und sterblichen Körper durch ihre Gegenwart belebt, zur Einheit zusammenfasst und erhält. Das zweite Vermögen besteht darin, dass sich das Leben in unterschiedenen*

Sinnen manifestirt. Das dritte Vermögen ist die schon allein dem Menschen eigenthümliche Aufmerksamkeit (das Reflectionsvermögen) *und die mannigfaltige Erfindung so vieler Sprachen, Künste, Spiele, Geschäfte, Gesetze und Subtilitäten. Es folgt das vierte Vermögen, wo die Güte anfängt und sich die Seele ihrer Würde und ihres Zweckes zuerst bewusst wird, worauf sogleich das fünfte Vermögen folgt, durch welches sie* (die Seele) *mit überaus grossem und unglaublichem Vertrauen zu Gott fortgeht. Das sechste Vermögen ist, wo die Seele die Betrachtung ihrer Erkenntniss schon in Gott befestigt und ihn zu schauen beginnt wie er ist. Das siebente endlich ist schon kein Vermögen,* (keine Entwicklungsstufe) *mehr, sondern ein festes Beharren, wann nämlich die Seele Gott schon geniesst und durch Sein Licht erleuchtet selig ist — keine menschliche Zunge vermag vom Anwehen seiner Heiterkeit zu sprechen*[21]). — *Es ist klar, dass die Seele so lange sie von der Vernunft nicht getrennt wird und ihr anhängt, nothwendig besteht und lebt und dass sie um so unveränderlicher wird, je mehr sie sich mit dem Unveränderlichen verbindet*[22]). — *Wenn irgendwo Wissenschaft ist, so kann sie nur in dem sein was lebt und immer ist, und nicht kann das nicht immer sein, worin das was immer ist; es lebt immer, worin die Wissenschaft ist*[23]). — *Es ist offenbar, dass der menschliche Geist unsterblich ist und dass alle wahren Erkenntnisse (rationes) in ihm verborgen liegen, obgleich er dieselben sei es aus Unkunde, sei es aus Vergessenheit entweder nicht zu besitzen oder verloren zu haben scheint*[24]). — Der Mensch ist sündig von seiner Geburt an (Erbsünde), indem Leib und Seele *entweder schon verderbt aus den Eltern kommen, oder die Seele in dem Fleische wie in einem verderbten Gefässe verdorben wird*[25]). — *Der dem allgemeinen und unveränderlichen Guten anhangende Wille erlangt die ersten und grossen Güter des Menschen; der von demselben abgewendete Sinn aber und der auf den eigenen Nutzen oder auf das Aeussere und Niedere umgewendet ist, sündigt; und da diese Ab- und Umwendung nicht gezwungen sondern willkührlich*

ist, so folgt auf sie eine würdige und gerechte Strafe des Elends[26]). — *Nicht sind selig, welche selig leben wollen, denn dies wollen auch die Bösen, sondern die welche recht leben wollen, welches die Bösen nicht wollen.* — *Dies ist das ewige Gesetz:* — *dass in dem Willen das Verdienst, in Seligkeit und Elend Lohn und Strafe*[27]). — *Im Willen und guten Werke ist das Lob Gottes und das des Menschen: Gottes, welcher die Möglichkeit des Willens selbst und des Werkes gegeben hat und welcher der Möglichkeit selbst immer mit der Hilfe seiner Gnade beisteht,* — *des Menschen, welcher sich Gott wie ein treues Instrument gänzlich überlässt*[28]). — *Wahrhaft frei werden wir, wenn Gott uns nicht nur so macht, dass wir Menschen sind, sondern dass wir gute Menschen sind, welches seine Gnade thut*[29]). — *Kein Mensch handelt recht, der nicht von göttlicher Hilfe unterstützt wird*[30]). — *Unter allen wahrhaft Frommen ist gewiss, dass Niemand ohne wahre Frömmigkeit* (Religion) *die wahre Tugend haben könne. Nicht das ist die wahre Tugend, welche nur dem menschlichen Ruhme dient*[31]). — *Die, welche die menschliche Tugend suchen, thun nichts anderes, als dass sie mit diesem Einen Laster viele andere Laster unterdrücken*[32]). — *Die Tugenden, welche nicht auf Gott bezogen werden, sind vielmehr Laster als Tugenden*[33]).

1) Soliloqu. I, No. 3. 4.

2) De trinit. l. VII, c. 5.

3) De vera relig. c. 49.

4) Epist. 57.

5) De divv. quaestt. quaest. 20.

6) Confess. XIII, c. ult.: Nos ista quae fecisti videmus quia sunt; Tu autem Deus quia vides ea, sunt.

7) Libr. V. Comment. in Genesin ad lit.

8) De trinit. V, c. 1. 2. — Augustin lehrte natürlich die Dreieinigkeit Gottes und bestimmte diese religiöse Vorstellung in einer Weise aus der sich aufs Neue zeigt, wie er sich allein durch die tiefinnerste Wahrheit seines Gegenstandes bestimmen liess und um derselben willen nicht scheute mit dem endlichen Verstande in den schärfsten Widerspruch zu treten. Vater, Sohn und h. Geist, lehrte er, sind Verschiedene, nicht Verschiedenes (De civit. Dei l. XI, c. 15.) und diese drei sind Ein wahrer unveränderlicher Gott. (de agone Christi c. 15. ep. 170. ep. 178.) Die drei Personen sind Eine Substanz und ihre Ver-

schiedenheit ist daher auch nicht eine substantielle, sondern beruht in ewigen unveränderlichen Verhältnissen. (De trinit. l. V, c. 3 seq.) Vorstellungen, welche die drei Personen substantiell trennen, verwirft daher Augustin. Contra serm. Arian. c. 3: *Die Trinitas selbst ist Ein Gott und so Ein Gott, wie Ein Schöpfer. Was soll es heissen, wenn sie sagen: auf Befehl des Vaters habe der Sohn alles geschaffen, gleichsam als ob der Vater nicht geschaffen hätte, sondern befohlen hätte, dass vom Sohne geschaffen würde. Die fleischlich Gesinnten mögen bedenken, durch welche andere Worte der Vater befohlen habe als durch das Einige Wort. Denn sie bilden sich in der Einbildung ihres Herzens gleichsam zwei, welche zwar einander gegenseitig nahe sind, von denen aber doch jeder an seinem eigenen Orte sich befindet und von denen der Eine befiehlt, der Andere gehorcht. Sie begreifen nicht, dass der Befehl des Vaters selbst, dass alles werde, nichts anderes sei als das Wort des Vaters durch welches alles gemacht ist* (d. h. der Sohn, welcher das Wort). Cf. de Genesi ad lit. l. II, c. 6. Nicht eine Einheit der Art oder Gattung soll nach Augustin stattfinden, sondern der Zahl (De trinit. l. VII, c. 6.), und selbst der Ausspruch: *Es ist nur Ein Gott* sich auf die Trias beziehen. Augustin sucht die Trinität nicht nur im Schöpfer, sondern auch in dem Geschöpf zu erkennen. De trin. VI, c. 10: *Wenn wir Gott durch das was er gemacht hat zu erkennen suchen, so müssen wir die Trinität begreifen, deren Spur, soweit es sich mit der Würde derselben verträgt, in der Creatur erscheint.* Im menschlichen Geiste unterscheidet und einigt er so: Willen, Verstand, Gedächtniss. De trin. l. X, c. 11: *Auch mein Wille umfasst meinen ganzen Verstand* (intelligentia) *und mein ganzes Gedächtniss, indem ich das was ich erkenne und wessen ich mich erinnere als ein Ganzes habe. — Diese drei also sind Eins: Ein Leben, Ein Geist* (mens), *Ein Sein.* De trinit. l. IX, c. 3: *Geist* (mens), *Liebe und Erkenntniss desselben sind drei, und diese drei sind Eins, und wenn sie vollendet sind, so sind sie gleich.* c. 5: *Auf wunderbare Weise sind jene also von einander unzertrennlich, und doch ist jedes einzelne derselben Substanz und zugleich sind alle Eine Substanz oder Essenz, während sie gegeneinander relative genannt werden.*

9) De lib. arbitr. l. I, c. 2. Ἐκ τῶν μὴ ὄντων.

10) De civit. Dei l. IV, c. 12.

11) Die Frage nach der Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Weltschöpfung beschäftigte die Kirchenväter sehr. Origenes sah in der Schöpfung die Aeusserung der Macht und Güte Gottes und nahm also an, dass jene eben so ewig wie diese sei. Cf. Orig. de princip. l. III, c. 5. Dagegen nahmen andre K. V. einen zeitlichen Anfang der Welt an, welche ja eben durch ihre Zeitlichkeit sich von dem ewigen Gotte wesentlich unterscheidet. Augustin vermittelt auch hier die Vorstellungen, indem er scharfsinnig bemerkt, dass ausser der Welt weder Raum noch Zeit sei. Confess. l. XI, c. 10 seqq. De civit. Dei l. XI, c. 4 — 6. — *Wenn man Ewigkeit und Zeit richtig unterscheidet, so steht man, weil Zeit ohne eine bewegliche Bewegtheit nicht ist, in der Ewigkeit aber keine Bewegung ist, dass keine Zeiten gewesen ehe eine Creatur ward, welche etwas durch eine Bewegung veränderte. — Wenn also Gott, in dessen Ewigkeit schlechthin keine Bewegung ist, Schöpfer und Ordner der Zeiten ist, wie mag man sagen, die Welt sei nach Verlauf gewisser Zeiten geschaffen, man müsste denn sagen, vor der Welt sei schon eine*

Creatur gewesen, durch deren Bewegung die Zeiten gelaufen. Hiermit wird der Ansicht des Origenes nicht schlechthin widersprochen, sondern dieselbe nur dahin berichtigt, dass die (endliche) Erscheinung nicht in dem Sinne ewig genannt werden könne, wie die Macht und Güte Gottes, sondern dass diese mit ihrer Erscheinung zugleich in die Zeitlichkeit und Endlichkeit träte, so dass höchstens nur (was freilich Augustin nicht billigt) von einer Unendlichkeit endlicher Schöpfungen die Rede sein könne. Die Weltschöpfung ist kein willkührlicher Einfall, sondern ewiger unveränderlicher Wille Gottes. De civit. Dei l. XII, c. 17. Wenn Augustin aber l. l, c. 15. eine unauflösliche Schwierigkeit darin findet, wie Gott Herr sein könne wenn die Welt einen Zeit-Anfang habe, so verfällt er wieder selbst in die Verwechslung von Ewigkeit und Unendlichkeit, welche er sonst so geschickt vermeidet, er nimmt dann die Ewigkeit Gottes auch wieder als unendliche Zeit, während er doch den Anfang der Zeit selbst mit dem der Welt als identisch ausgesprochen.

12) Quaestt. divv. quaest 28.

13) Confess. VII, 13.

14) De civit. Dei l. XI, c. 9.

15) De civit. Dei l. XII, c. 7.

16) De civit. Dei l. XI, c. 25.

17) Epist. 157.

18) De civit. Dei l. VIII, c. 5.

19) De spirit. et an. c. 24. — De quant. anim. c. 1: *Die Natur der Seele kann einfach genannt werden, weil sie aus andern Naturen nicht ist.*

20) De quant. anim. c. 13 sq.

21) De quant. animae No. 70.

22) De immort. anim. c. 6.

23) De immort. anim. c. 1.

24) De immort. anim. c. 4 sq.

25) Libr. V. adv. Julian. c. 3. n. 17.

26) De lib. arbitr. l. II, c. 19. — De lib. arbitr. l. III, c. 9: *Hüte dich zu meinen, dass etwas wahreres gesagt werden könne als das was gesagt ist: die Wurzel alles Bösen sei die Habsucht, d. h. mehr zu wollen als genug ist. — Diese Habsucht aber ist Begierde, die Begierde unfrommer Wille. Also ist der unfromme Wille die Wurzel alles Bösen. Wenn derselbe der Natur gemäss wäre, so würde er schlechterdings die Natur erhalten, nicht ihr verderblich sein, und so wäre er nicht unfromm. Daraus folgt, die Wurzel alles Uebels sei nicht der Natur gemäss, was genug ist gegen Alle, welche die Naturen anklagen wollen. — Welche Ursache des Willens könnte es vor dem Willen geben — entweder ist der Wille selbst die erste Ursache des Sündigens, oder keine Sünde ist erste Ursache des Sündigens etc.* Sonst bezeichnet Augustin als Quelle des Bösen auch die libido, die Willkühr, cf. De lib. arbitr. l. II, c. 3. und bestimmt die libido als culpabilis cupiditas, *Begierde.* Cf. De lib. arbitr. l. II, c. 10.

27) De lib. arbitr. l. I, c. 14.

28) De gratia contra Pelag. c. 4.

29) Enchir. ad Laurent. c. 31. Ohne die göttliche Gnade sind wir nur frei zum Bösen (cf. Enchir. ad Laurent. de fide, spe et charitate c. 30.). — Die nur formelle, negative Freiheit, Wahl, welche darin besteht, dass der Mensch auch nicht-vernünftig, auch gegen den Willen Gottes sich bestimmen zu können meint; durch die Gnade kommen wir zur wahren Freiheit — zur positiven, dass wir uns nach unserer Vernunft bestimmen, d. h. sowie es der Geist wenn er sich selbst weiss, will, dass wir den Willen Gottes zu dem unsrigen machen.

30) De civit. Dei l. XX, c. 1. Hier tritt der dem endlichen Verstande so unlöslich schwierige scheinbare Widerspruch zwischen dem Vorherwissen und Vorherbestimmen eines heiligen Gottes und der Freiheit des Menschen auf. Augustin sagt darüber De civit. Dei l. V, c. 9: *Es folgt nicht, wenn Gott die gewisse Ordnung aller Dinge ist, dass desswegen nichts in unserer Willkühr stehe. Sind doch unsere Willensbestimmungen selbst in der Ordnung der Dinge, welche durch Gott bestimmt ist und durch dessen Vorherwissen zusammengehalten wird, weil die menschlichen Willensbestimmungen Ursachen menschlicher Werke sind. Der welcher alle Ursachen der Dinge vorausgewusst hat, der hat in jenen Ursachen wahrlich auch unsere Willensbestimmungen nicht nichtwissen gekonnt, von denen er vorausgewusst, dass sie unserer Werke Ursachen seien. - Wir nennen diejenigen Ursachen, welche zufällige genannt werden — verborgene und schreiben sie dem Willen entweder des wahren Gottes oder irgend welcher Geister zu; und die natürlichen Ursachen trennen wir keinesweges von dessen Willen, welcher Urheber und Begründer der ganzen Natur ist. — Und hieraus folgt, dass es von allem was geschieht keine bewirkenden Ursachen gibt, ausser den willentlichen, nämlich derjenigen Natur, welche der Geist des Lebens (spiritus vitae) ist. — Der Geist des Lebens, welcher Alles belebt - ist Gott selbst, der schlechterdings nicht geschaffene Geist. In seinem Willen ist die höchste Macht, welche den guten Willensbestimmungen der Geschaffenen beisteht, die bösen richtet, alle ordnet, und einigen Macht ertheilt, andern nicht. Denn wie er aller Naturen Schöpfer ist, so ist er aller Macht, nicht alles Willens Geber. Die bösen Willensbestimmungen nämlich sind nicht von ihm, weil sie gegen die Natur sind, welche von ihm ist. Die Körper also unterliegen mehr den Willensbestimmungen, einige unsern — alle aber sind dem Willen Gottes unterthan, welchem auch alle Willensbestimmungen unterthan sind, weil sie keine Macht haben, ausser die er ihnen gibt. Die Ursache der Dinge, welche bewirkt, nicht bewirkt wird, ist Gott. Andere Ursachen aber bewirken und werden bewirkt, von welcher Art alle geschaffenen Geister sind, zumal die vernünftigen. Die körperlichen Ursachen aber, welche mehr bewirkt werden als bewirken, sind nicht zu den bewirkenden Ursachen zu zählen, weil sie das vermögen, was die Willensbestimmungen des Geistes aus ihnen machen. Wie macht es also die Ordnung der Ursachen, welche von dem vorauswissenden Gotte bestimmt ist, dass nichts in unserem Willen sei, da unsere Willensbestimmungen in der Ordnung der Ursachen selbst einen grossen Platz einnehmen? — Wer nicht alles Zukünftige vorausweiss der ist durchaus nicht Gott. Daher vermögen unsere Willensbestimmungen nur soviel als Gott will und vorausweiss, dass sie vermögen sollen.* — (c. 10:) *Wenn wir von einer Nothwendigkeit sprechen, welche nicht in unserem*

Willen ist, sondern auch wenn wir nichtwollen bewirkt was sie kann, wie die Nothwendigkeit des Todes, so ist klar, dass unsere Willensbestimmungen, nach denen man recht oder unrecht lebt, einer solchen Nothwendigkeit nicht unterworfen sind. Denn wir thun vieles, was wir, wenn wir nicht wollten, keineswegs thun würden. — Bestimmen wir aber die Nothwendigkeit als eine solche, nach welcher nothwendig sei, dass etwas so sei oder so werde, so weiss ich nicht warum wir sie fürchten sollen, dass sie uns die Freiheit des Willens raube. Denn wir setzen ja auch nicht das Leben Gottes und das Vorauswissen Gottes unter die Nothwendigkeit, wenn wir sagen es sei nothwendig, dass Gott immer lebe und alles vorauswisse, sowie auch seine Macht nicht vermindert wird, wenn wir sagen er könne nicht sterben und irren. Denn er kann dieses so nicht, dass er vielmehr wenn er es könnte von geringerer Macht wäre. Mit Recht wird er allmächtig genannt, der doch nicht sterben und irren kann. Er heisst nämlich allmächtig, weil er thut was er will, nicht weil er leidet was er nicht will; wenn diess der Fall wäre, so wäre er nichts weniger als allmächtig. Desshalb also kann er einiges nicht, weil er allmächtig ist. So auch, wenn wir sagen, es sei nothwendig, dass wir, wenn wir wollen, mit freiem Entschluss wollen; so sagen wir ohne Zweifel die Wahrheit und unterwerfen daher nicht den freien Entschluss der Nothwendigkeit, welche die Freiheit vernichtet. Es sind also unsere Willensbestimmungen und sie bewirken, was wir bewirken, wenn wir wollen, was nicht bewirkt würde wenn wir nicht wollten. Was aber durch den Willen anderer Menschen jemand nichtwollend leidet, vermag auch so der Wille, obgleich nicht jenes Menschen Wille, sondern die Macht Gottes. Denn wenn nur der Wille wäre und nicht könnte was er wollte, so würde er durch einen höhern Willen verhindert — was also der Mensch ausser seinem Willen erleidet, das soll er nicht den Willensbestimmungen eines Menschen oder Engels oder irgend eines erschaffenen Geistes zuschreiben, sondern der Macht dessen, welcher den Wollenden die Macht gibt. — Der Begriff des freien Willens enthält zwei Momente, ein positives: sein bestimmter Inhalt, nach welchem er identisch ist mit dem Vernünftigen, dem Willen Gottes, und ein negatives: seine Form, nach welcher er die Möglichkeit mit jenem seinem eigenen Inhalt auch im Widerspruch zu stehen. Vergl. Anm. 29. Der noch ungebildete Verstand fasst gewöhnlich das zweite Moment, der Glaube das erste Moment (du sollst nicht thun was du willst sondern was Gott will, um wahrhaft frei zu sein) ins Auge. Beide Momente stehen in scheinbarem Widerspruch, und so ist es der Widerspruch des Gegenstandes nicht Augustins, welcher in folgenden Stellen aus den Schriften dieses tiefsinnigen Weisen uns entgegentritt, und dieser Widerspruch gereicht ihm nicht zum Vorwurf, sondern legt ein Zeugniss ab von der Tiefe seiner Einsicht. Augustin sagt: De spirit. et lit. c. 3: *Der Mensch ist mit dem freien Entschluss* (Wahl, arbitrium) *des Willens geschaffen.* c. 30: *Wenn die Menschen Knechte der Sünde sind, was prahlen sie mit dem freien Willen?* c. 33: *Der freie Wille ist jene mittlere Kraft, welche entweder zum Glauben streben oder zum Unglauben sich neigen kann.* De grat. et lib. arb. c. 3: *Wollen und Nichtwollen kommt dem eigenen Willen zu.* c. 15: *Der Wille in uns ist immer frei, aber nicht immer gut.* c. 21: *Gott wirkt in den Herzen der Menschen dass er ihre Willensbestimmungen wendet wohin er will, sei es zum Guten, sei es zum Bösen.* Expositio quarundam propositionum in ep. ad Rom. c. 60 et 61: *Nir-*

gends ist gesagt: Gott glaubt alles in uns. Was wir also glauben, ist das unsere, was wir aber Gutes vollbringen ist Dessen, der den Gläubigen den Heiligen Geist gibt. — Uns gehört das Glauben und das Wollen, ihm dass er den Glaubenden und Wollenden durch den H. Geist die Fähigkeit zum guten Vollbringen gibt. (Cf. Enchir. ad Laur. c. 31. 32. De gratia Dei et libero arbitrio c. 6., wo Augustin auch den Willen und den Glauben, selbst deren Anfang als Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnet; ist doch schon das Gebet, dass uns Gott den Glauben geben möge, eine Wirkung der göttlichen Gnade; cf. Ep. 194 ad Sixtum §. 10.) Ep. 107: *Wir haben den freien Willensentschluss Gott zu lieben durch die Grösse der ersten Sünde verloren.* Ep. 215: *Der rechte katholische Glaube negirt den freien Willen nicht, weder in Bezug auf das böse Leben noch in Bezug auf das gute.* De civ. Dei l. XIV, c. 11: *Der Entschluss des Willens ist dann wahrhaft frei, wenn er Lastern und Sünden nicht dient.* Contra duas epp. Pelag. l. IV, c. 3: *Der gefangene Wille kann nur durch die Gnade Gottes wieder zu gesunder Freiheit kommen (respirare in salubrem libertatem).*

31) De civit. Dei l. V, c. 19.

32) De civit. Dei l. V, c. 12.

33) De civit. Dei l. XIX, c. 25.

§. 170. *Rückblick.*

Blicken wir noch einmal auf die Kirchenväter zurück; so sehen wir wie sie, grossentheils mit philosophischer Bildung ausgerüstet, das Christenthum als Lehrbegriff zu bestimmen und nach Aussen zu vertheidigen bemüht waren; wie sie ferner die Ansicht festhielten, dass der Mensch aus eigner Machtvollkommenheit Gott und göttliche Dinge nicht zu erkennen vermöge, sondern dazu göttlicher Offenbarung bedürfe, dass daher auch was die ausgezeichneteren heidnischen Philosophen von göttlicher Wahrheit erkannt hätten, nur durch die Kraft des göttlichen λόγος ihnen gekommen, wo nicht gar von ihnen den alten göttliche Offenbarung enthaltenden Religionsurkunden der Hebräer entlehnt worden sei; und wie sie endlich überzeugt waren, dass die Erforschung der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheit möglich, ja Aufgabe des denkenden Menschen sei, dass aber Niemand zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen könne, der diese nicht vorher im Glauben besitze.

B. Allmählicher Untergang griechischer Bildung und Anfänge christlich-germanischer Bildung.

§. 171. *Allgemeiner Charakter dieser Periode.*

Bei den Kirchenvätern erscheint das Christenthum noch im Element griechischer Bildung. Es steht so noch fortwährend dem Heidenthume als Partei auf derselben Basis des Geistes gegenüber, und wenn es auch in sich selbst die Gewissheit des Sieges hat, so hat es doch auch die Behauptung dieser Gewissheit noch zur Aufgabe. Zugleich steht es aber nicht nur mit dem griechischen Heidenthum in Opposition, sondern in Wahrheit mit dem ganzen Dasein des Geistes, welchem es äusserlich noch anzugehören scheint. So kann es zu keiner freien Entfaltung seiner Eigenthümlichkeit gelangen, weder im Leben noch in der Wissenschaft. Der griechische Boden, ausgesogen von dem prachtvollen Gewächs griechischer Welt, welches auf ihm gediehen, nunmehr sich immer dichter bedeckend mit den Trümmern dieser Welt, war nicht geeignet die junge Saat des Christenthums gedeihlich aufzunehmen und zu energischer, gesunder Entwickelung zu treiben. Diess konnte nur da geschehen, wo diese Gottessaat auf einen noch naturkräftigen Boden kam, welcher nur vom Unkraut zu säubern und mit den modernden Ueberresten des Griechenthums zu düngen war. Solch ein Boden gewährten bald die germanischen Staaten [1]), welche das Alterthum in seiner äusserlichen Existenz vernichteten und in der Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes an die Stelle desselben traten. Aber diess geschah nur allmählich, und wir haben jetzt die Zeit zu betrachten, während welcher eine alte Welt immer mehr vom Schauplatz verdrängt wird und eine junge Welt an die Stelle von jener tritt. Eine solche Zeit gewährt keinen erfreulichen Anblick, denn einerseits erscheint das einst kraftvolle erhabne Alte schwächlich dahinsinkend und kläglich verkommend, andererseits zeigt sich das Neue noch geistig embryonisch, roh und unempfänglich zur Würdigung

jenes Alterthums an dessen Zerstörung es arbeitet. Der Anblick des gewaltsamen Umsturzes einer grossartigen alten Welt bewältigt das Auge des Beschauers so, dass es die leisen Anfänge, die nur noch embryonischen Regungen der neuen Welt nicht zu sehen und zu würdigen vermag, und so scheint in einer Zeit wie die vorliegende das Menschengeschlecht nur Rückschritte zu machen, während sich doch grade ein kolossaler Fortschritt ereignet, denn der Umsturz des Bestehenden ist nur die Aeusserung des Eintritts des Menschengeschlechts in ein neues Lebensalter seines unendlichen Daseins. Doch nehmen wir diese Zeit, wie sie sich dem an ihrer Oberfläche beharrenden Blicke zeigt, so sehen wir im Allgemeinen immer eiliger um sich greifendes Einbrechen einer hoffnungslos finsteren Nacht; der strahlende Glanz des Alterthums erlischt immer mehr, immer seltener werden die noch von ihm übrigen vereinzelten Lichtpunkte, die Männer nämlich, welche jenes noch lebendig zu erhalten bemüht sind, und zuletzt bleibt nichts als eine schwache und ohnmächtige Erinnerung an das Vergangene und in der gegenwärtigen Nacht des Geistes als einziges Licht, an das sich alle Hoffnung auf Errettung anklammert, das Christenthum. Nun erst wird dieses ohne alles Nebenintresse, ohne Zweifel an ihm und ohne Hoffnung auf ein anderes, ohne Rücksicht auf ein solches andere und ohne Rivalität mit demselben gehegt und gepflegt, dass es immer klarer und mächtiger wird um später die neue Welt strahlend zu beleuchten, welche aus dem von allen Ueberresten der Vergangenheit reinen Boden unter dem segensreichen Einflusse jener aufgehenden Sonne emporsprosst. Nur aber in ihrem unmittelbaren Dasein ist die Vergangenheit wirklich vergangen, als Moment der Entwicklung des Geistes, soweit in ihr der Geist sich selber gefunden und besessen, bleibt sie erhalten in der Ewigkeit des Geistes. Sowie sich der Geist nur auf sich selbst besinnt, kommt er auch zu sich, wie er war und ist, er erinnert sich seiner früheren Entwicklungsstufe in ihrer höchsten Vollendung, aber diese Erinnerung ist zugleich ein nothwendiger Bestandtheil seiner jedesmaligen Gegen-

wart. So ist denn auch die zu sich selbst gekommene neue (germanische) Welt zugleich auch zu dem Alterthum wieder gekommen, aber nicht in dessen Unmittelbarkeit, d. h. nicht in dessen zeitlicher Unvollkommenheit, sondern ungetrübt von dieser in dessen vollendeter, ewiger Gestalt, wie sich in ihm der Geist besessen in der unvergänglichen Frische des Gedankens.

1) Wir unterscheiden im Folgenden die (im Gegensatz mit den Alten wesentlich germanischen) romanischen Völker nicht weiter von den rein germanischen Völkern, wie diess §. 131, Anm. 2. geschehen.

§. 172. *Einzelne philosophisch gebildete Männer im Orient. Nemesios. Felix Capella. Johannes Philoponos. Johann von Damaskos. Photios.*

Im Orient erhielten sich am längsten die Ueberreste der alten Welt und die Erinnerung an deren geistige Blüte und Frucht wurde hier von christlichen Gelehrten mit der grössten Pietät gepflegt. Der Bischof zu Emesa in Phönikien Nemesios (um 380) bildete sich nach Aristoteles und schrieb über die Natur des Menschen [1]). — Der erste welcher eine enkyklopädische, wenn auch nur ganz oberflächliche Darstellung der Wissenschaften unternahm, war Martianus Mineus Felix Capella aus Karthago, der um 450 lebte [2]). — In Alexandria lebte wahrscheinlich in der Mitte des 6. Jahrh. der gelehrte Johannes Philoponos, welcher die Schriften des Aristoteles erklärte und das Christenthum gegen heidnische Philosophen vertheidigte [3]). — Gleichfalls ein eifriger Verehrer des Aristoteles war Johannes von Damaskos, genannt Chrysorrhoas, welcher im 8. Jahrh. Mönch in einem Kloster bei Jerusalem war [4]). — Der Patriarch von Konstantinopel Photios (gest. 891 oder 892) machte Auszüge aus älteren philosophischen Schriften und begleitete dieselben zum Theil mit kritischen Bemerkungen [5]).

1) Nemesii *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. Gr. et lat. a Nicasio Ellebodio. Antv. 1565. 8.; ed. J. Fell. Ox. 1671. 8. Gr. et lat. ed. et animadv. adj. Ch. Fr. Matthaei. Lips. 1802. 8. — Nemesius über die Freiheit, aus dem Griech. von Fülleborn, in dess. Beitr. zur Gesch. d. Ph. St. 1.

2) Sein Werk Satyricon ist öfters edirt worden; zuletzt von Ulr. Fr. Kopp. Francof. ad M. 1836. — E. G. Graff: Althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Uebers. und Erläut. der von M. C. verfassten zwei Bücher de nuptiis Mercurii et Philologiae. Berl. 1837. — Das genannte Werk ist theils in Prosa theils in Versen geschrieben und enthält in den ersten beiden Büchern eine allegorische Erzählung von Vermählung der Philologie mit dem Mercur, in den 7 andern eine Darstellung der sieben freien Künste. Es wurde nächst den Schriften des Boethius und Cassiodor (s. §. 174, Anm. 1, 2.) die Grundlage der Wissenschaften im ganzen Mittelalter. Die sieben freien Künste, wie sie im Mittelalter gelehrt wurden, waren das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik, und das Quadrivium: Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Sie bezeichnet der Gedenkvers:

Gram. loquitur, Dia. vera docet, Rhet. verba colorat;
Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. colit astra.

Ein anderer Gedenkvers für dieselben:

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

3) Von den Schriften des Johannes Philoponos sind gedruckt: Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII solutiones. Gr. ed. Vict. Trincavellus. Venet. 1535. fol. Lat. ex vers. Joh. Mahotii. Lugd. 1557. fol. — Commentarii in Aristotelis analytica priora (gr. Venet. 1536. fol. lat. ex vers. Guil. Dorothei. Ib. 1541. fol.), analytica posteriora (gr. Venet. 1534 et 1554. fol. lat. ex vers. Andr. Gratioli. Ibid. 1542. 1559. 1562. fol. Paris. 1543. fol.), physica (gr. Venet. 1504 et 1535. fol. lat. ex vers. Joh. Bapt. Rasarii. Ibid. 1558. 1569. 1581. fol.), libb. III de anima (gr. Venet. 1553. fol. lat. ex vers. Gentiani Herveti. Lugd. 1544 et 1558. fol. Venet. 1554 et 1568. fol.), libb. II de generat. et corrupt. (gr. Venet. 1527. fol. lat. ex vers. Hieron. Bagolini. Venet. 1540. 1543. 1548. 1559. fol.), metaphysica (lat. ex vers. Franc. Patricii. Ferrar. 1583. fol.). — Vergl. Trechsel: Ueber Joh. Philoponos, in den Theolog. Studien und Kritiken. 1835. St. 1.

4) Joh. Damasceni opp. ed. Le Quien. Paris. 1712. II Voll. fol. — Seine ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως wird als ältestes theologisches System der morgenländischen Kirche betrachtet. Er stellte auch aus Stellen der heiligen Schrift und der Kirchenväter eine Art Sittenlehre zusammen, legte eine Sammlung von Bruchstücken aus älteren Philosophen an und schrieb eine Dialektik. — Mit Unrecht hat man ihn als Vater der Scholastik bezeichnet.

5) Seine Bibliotheca oder Myriobiblion wurde edirt und erklärt von Dav. Höschel. Augsb. 1601. fol. und Andr. Schott. Augsb. 1606. Genf 1613. Rouen 1653. fol. — Vergl. Joh. Henr. Leichii diatr. in Photii biblioth. Lips. 1748. 4.

§. 173. *Dionysios der Areopagit. Christliche Mystik.*

Dionysii Areopagitae opp. gr. Bas. 1539. Ven. 1558. Paris. 1562, 8. Ed. Lanselii gr. et lat. Parls. 1615. fol. Ed. Corderii Antv. 1634. 2 Voll. fol. und (mit vielen Abhandlungen über Dionys) Paris. 1644. 2 Voll. fol. — Baumgarten-Crusius: De Dionysio Areopagita. Jen. 1823. 4. und in dess. Opuscc. theologg. Jen. 1836. 8. Deutsch in Engelhardt: Die angeblichen Schriften des Areopagiten

Dionysius, übersetzt und mit Abhandl. begleitet. 2 Th. Sulzbach 1823. Von dems.: Dissertatio de Dionysio Areop. Plotinizante, praemissis observv. de hist. theolog. mysticae rite tractanda Sect. I. und II. Erl. 1820. 8. und De origine scriptorum Areopagiticorum, ib. 1822. 8. — K. Vogt: Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten etc. Vergl. §. 142.

Ganz besondere Erwähnung verdienen die Schriften Dionysios des Areopagiten, weil dieselben die ersten Aeusserungen der speculativen christlichen Mystik sind, wesshalb man unter areopagitischer Theologie im Allgemeinen die mystische Auffassung der Theologie verstand. Dionysios soll der Sage nach um die Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus als Beisitzer des Areopags zu Athen gelebt haben und vom Apostel Paulus bekehrt worden sein. Er soll dann als erster christlicher Bischof zu Athen den Märtyrertod gestorben sein. Dann wurde er auch mit dem Stifter der ersten christlichen Gemeinde in Paris identificirt und so zum Schutzheiligen Frankreichs erhoben. Die uns grossentheils noch erhaltenen Schriften sind höchst wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert entstanden. Wie alle speculativen Mystiker so sucht auch Dionys zu einer Anschauung des Ewigen zu gelangen dadurch, dass sich die menschliche Seele mit Gott auf eine unmittelbare Weise identificirt. Hierdurch unterscheidet er sich wesentlich von den Neuplatonikern, welche zum Schauen vielmehr auf vermittelte Weise gelangen, und demgemäss bezeichnet denn auch Dionys die von ihm erstrebte Gnosis als Dunkelheit oder Unkenntniss, während die Neuplatoniker vielmehr die höchste Klarheit der Vernunft als Bedingung des vollendeten Schauens setzen. (Vergl. S. 84.) Der Mystiker reflectirt auf die in ihm unmittelbar vorgehende Einswerdung des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, aber diese Reflection geschieht, ohne dass eine Vermittlung der verschiedenen Eindrücke zur Einheit des Bewusstseins gesucht würde, sie ist kein folgerechtes Denken, sondern eine Menge einzelner unvermittelter Gedankenblitze, und daher erscheint sie dem Mystiker selbst als nicht seine That, sondern als die That Gottes in ihm; und weil keine Vermittlung des Bewusstseins zur Einheit

in sich und mit dem Gegenstande stattfindet, ist das was ausgesprochen wird nur Symbol dessen was im Innern vorgeht, nicht dessen adäquater Ausdruck. Dionys und die Mystik überhaupt hat für die Philosophie nur Intresse, insofern allerdings der geniale Mystiker zu einem scheinbar zufälligen und sinnbildlichen aber oft prägnanten Ausdruck der Wahrheit gelangt, der dann (und in der Regel erst viel später) durch die Philosophie seine Rechtfertigung finden mag. Ja die Philosophie hat sich im Mittelalter die Rechtfertigung mystischer Aussprüche zum Zweck und zur Aufgabe gemacht. Für die ganze Ausbildung des Menschengeschlechts hat die Mystik des Dionys die tiefste Bedeutung, insofern durch sie der Geist in seine Geburtsstätte geführt wird, aus welcher er in seiner neuen Gestalt geboren werden soll, und in dieser Bedeutsamkeit ist Dionys auch während des Mittelalters anerkannt worden [1]).

1) Zur Bestätigung des oben Gesagten diene, was Staudenmaier (Johannes Scotus Erigena Thl. I, S. 289 f.) über Dionysios und dessen Schriften sagt: *Die Gotteserkenntniss kann in mehr als Einer Hinsicht von uns aufgefasst werden. Zuerst nach der, nach welcher Gott in sich selbst ist, und hier kommen jene Eigenschaften und Vollkommenheiten zur Sprache, die aus seiner Natur und Substanz folgen und nach welcher er ebenso Einheit als Dreiheit ist. Diess sind die innern Verhältnisse der Gottheit. Diesen Theil handelte Dionysius ab in den Hypotyposen, die für uns verloren gegangen sind, von denen er aber im dritten Kapitel der mystischen Theologie spricht. Sodann können wir ihn betrachten in seinem Verhältnisse zur Welt. Davon handelt seine Schrift: Ueber die göttlichen Namen, die auf uns gekommen ist. Drittens in der Weise, nach welcher er in der heiligen Schrift erscheint, worüber er sich in der Symbolischen Theologie, die gleichfalls verloren gegangen ist, aussprach. Viertens in der, nach welcher durch Aufhebung und Negation der Aussenwelt und seiner selbst unser Geist in Gott zurückkehrt und Eins mit ihm wird, und davon handelt er in der Mystischen Theologie. Die mystische Theologie enthält eine geheimnissvolle und über alles heilige Weisheit; diese Weisheit ist symbolisch und führt zur wirklichen, lebendig moralischen Ebenbildlichkeit des Höchsten* (Ecclesiastica Hierarchia c. I, p. 195—212. ed. Corderii. Tom. I. Coelest. Hierarch. c. III, p. 35—46. *mit den Noten des Corderius und Pachymeres). Vereinigung mit Gott ist der höchste Zweck, der erreicht werden kann. Die Weisheit der mystischen Theologie ist somit eine durchaus lebendige. Sie wird nicht erlernt und angeeignet wie menschliche Kenntniss überhaupt, sondern göttlich mitgetheilt, eingegeben. Aber der Mensch ist beim Empfange nicht unwirksam, sondern er übt die Acte, durch die sie zu theil wird, die des Glaubens, des Hoffens und des Liebens. Diese Acte sind übernatürliche, wie die Sub-*

stanz der Weisheit selbst, die man erringen will. Das Prinzip dieser Theologie ist Gott selbst, sein Geist, sowie die *geistige, nicht materielle Vereinigung mit ihm ihr Ziel und Ende ist.* (Eccles. Hierarch. c. I, p. 195—212. c. II, p. 213—224. Coel. Hierarch. c. IX, p. 102—220. c. III, p. 35—38. c. IV, p. 46—50. c. VII, p. 68—71. De divin. nominibus c. VII, p. 600—608.) *Da Gott seinem Wesen nach unbegreiflich, unserm Wissen verschlossen ist und unser Erkennen mehr in Negationen als Affirmationen besteht, das Erkennen durch Affirmationen aber nur ein symbolisches ist, soweit sich nämlich Gott in der Natur und in der Ordnung der Dinge, über die er als Ueberwesentliches weit hinaus ist, uns offenbart* (De divin. nominibus c. VII, §. 3, p. 605 — 607. Mystic. theolog. c. III, p. 736.); *so ist es durch Negation und Abstraction von dem Sein der Dinge, durch Hinausgehen über die gegenwärtige Welt, durch ein beständiges Vereinfachen, durch ein Aufheben unseres eigenen Wesens, besonders aber durch Reinheit und Heiligkeit des Sinnes möglich, zur Einheit mit Gott zu gelangen, in welcher der Mensch, an seinem Ziele angelangt, kein Begreifen des Göttlichen mehr nöthig hat, er lebt schon an und für sich in der höheren Gnosis, welche ihrer Ueberschwänglichkeit wegen Dunkelheit genannt wird, oder auch Unkenntniss. Die göttliche Gotteserkenntniss, die durch Unkenntniss erkannte, besteht in jener über den Geist erhabenen Einigung, wenn der Geist, der vor allem Seienden besteht, sich selbst aufgibt, mit überglänzenden Strahlen vereinigt wird und erleuchtet von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit.* (De divin. nomin. loc. cit. Vgl. §. 2. *Ferner die ganze myst. Theolog. und Epist. I.) — Als Quellen der christlichen Erkenntniss gelten dem Dionysius Schrift und Tradition, aber als Drittes wird zur Vermittlung die innere Erfahrung angesetzt. Diese innere Erfahrung ist aber eben nichts andres als die Erfahrung von der im Innern vorgehenden Einigung mit dem Göttlichen, die ἕνωσις, die sich als Kraft erweist.*

Die christliche Mystik bezieht sich auf das Mysterium der Menschwerdung Gottes, der Versöhnung, Erlösung (nicht nur des Menschen sondern aller Kreatur), der Aufhebung jenes oftberührten Zwiespaltes, dessen Lösung dem Griechenthum unmöglich war. Es war ein geoffenbartes, darum nunmehr offenbares Geheimniss, und dennoch Mysterium, weil der Mensch in sein unmittelbares Dasein zurückgeführt werden muss um sich in seiner Gottwürdigkeit wieder zu finden, und weil die Unmittelbarkeit seines Daseins den Verstand, die Vermittlung von sich ausschliesst. Aber zurückgeführt wird der Mensch, nicht zurückgebracht (der Stand der Erlösung ist ein anderer als der Stand der Unschuld) und so kehrt er bei sich ein mit einem nicht vernichteten, sondern nur gedemüthigten Verstande, und dieser Verstand ist die Ursache, dass er die Seligkeit seines Herzens nicht nur empfinden kann, sondern auch sich über dieselbe Rechenschaft zu geben vermag. Aber bei dieser Rechenschaft kommt der Verstand immer wieder auf seine alten Widersprüche, denn sie sind sein Wesen, und so wird das Mysterium verständig ausgesprochen, widerspruchsvoll, und kann nicht anders sein, denn grade durch die Beschliessung des sich Widersprechenden zur Einheit ist es ja das was es ist. Nun kann 1) das Mysterium verständig ausgesprochen werden mit dem Widerspruche, so dass der Widerspruch in der seligen Gewissheit des Glaubens entweder gar nicht empfunden oder vernachlässigt wird, höchstens als äusserlich zurückgewiesen wird, als ein Widerspruch, der nicht dem Mysterium eigen ist, sondern ihm vom feindlichen welt-

lichen Verstande nur nachgesagt wird; diess ist geschehen von den Kirchenvätern bis auf Augustin, welcher schon theilweise über diesen Standpunkt hinausging.

Oder 2) das Mysterium kann ausgesprochen werden so, dass der Widerspruch gar wohl gefühlt, auch nicht vernachlässigt, sondern recht geflissentlich hervorgehoben wird, als in welchem sich die Göttlichkeit des Mysteriums recht eigentlich beurkunde (dass es eine Thorheit ist vor der Weisheit der Welt); solches ist geschehen durch die Mystiker.

Endlich 3) das Mysterium kann ausgesprochen werden mit dem Widerspruche, aber so-dass dessen innere Nichtigkeit aufgezeigt werde, dass er überwunden werde und somit das Mysterium selbst vor dem sich selbst überwindenden Verstande seine Rechtfertigung finde; solches ist unternommen aber nicht vollständig geleistet worden von den Scholastikern.

Die Kirchenväter, die Mystiker und die Scholastiker haben zum Ausgangspunkt und zum Zielpunkt das Mysterium; dieses wird keineswegs nur von den Mystikern festgehalten. So schliessen auch die Mystiker ebenso wenig den Verstand aus, denn nur durch diesen kommen sie zum Aussprechen des Mysterii, der Unterschied besteht nur in dem Verhalten gegen den bei allen dreien zum Vorschein kommenden Verstandeswiderspruch. Diesen, zu überwinden *halten* die Mystiker für unmöglich, und mit Recht, insofern der Verstand über den Widerspruch nicht hinaus kann ohne aufzuhören er selbst zu sein, mit Unrecht, insofern der Verstand die Kraft hat sich *selbst* zu überwinden, sich selbst in die Vernunft zu vernichten, nicht nur durch den Glauben zu überwinden ist. Die Kirchenväter wollen den Widerspruch überwinden, soweit er ihnen ins Bewusstsein kommt, aber nur um des ausser dem Glauben stehenden Verstandes willen, also durch die seligmachende Kraft des Glaubens: sie wollen bekehren den Verstandesmenschen zum Christen. Die Scholastiker wollen den Widerspruch überwinden, den in ihnen der Glaube schon überwunden hat, nicht durch den Glauben sondern zur Verherrlichung des Mysterii durch den Verstand.

Diess, dass die Mystiker die Widersprüche des Verstandes recht geflissentlich zum Triumph der Gottesweisheit über alles menschliche Wissen hervorkehren, hat sie von jeher den Verstandesmenschen, welche über ihren endlichen Verstand nicht hinaus zu kommen vermögen, verhasst gemacht, hat ihnen aber auch von je Beifall bei denen verschafft, welche über die Schranken des endlichen Verstandes hinausringen. Zu diesen gehören alle speculativen Philosophen und die speculative Philosophie hat die Mystik nie verachtet, denn wenn sie ihr auch in Hinsicht auf die Form entgegensteht, so ist sie doch in Bezug auf den Inhalt mit der echten gottbegeisterten Mystik ganz einig. Da aber grade die Formirung eines ewigen Inhaltes die Aufgabe der Philosophie ist, so hat die Mystik niemals in ihre Entwicklung direct einwirken können, ihr Einfluss auf die Philosophie ist immer nur indirect und äusserlich gewesen, sie hat an- und aufgeregt, von unfruchtbaren Untersuchungen abgelenkt, aber sie ist nie wirklich, d. h. als Mystik, in die Wissenschaft aufgenommen worden. Die Mystik kann auch keine selbständige Entwicklung wie die Philosophie haben, wenn sie auch in ihrer Ausdrucksweise von der allgemeinen Bildung ihrer Zeit abhängig ist, denn das Lebendigwerden des Geistes Gottes im Menschen geschieht allezeit völlig oder gar nicht und nur das Talent auf das eigene Innere zu reflectiren und die Erfahrungen des Herzens auszusprechen ist verschieden bei den verschiedenen Mystikern, das Talent aber hat keine historische Entwick-

lung. In der Geschichte der Philosophie des Mittelalters können die Mystiker daher nur eine Stelle finden, um auch äusserlich das Verhältniss zu bezeichnen, in welchem die Philosophie zur Religion gestanden.

§. 174. *Einzelne philosophisch gebildete Männer im Occidente: Boethius. Cassiodorus. Isidorus von Hispalis.*

Auch in Italien erhielt sich unter der Fremdherrschaft germanischer Völker die Erinnerung an die Literatur des Alterthums. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, der 470 zu Rom geboren ward, in Athen studirte, unter dem ostgothischen Könige Theodorich verschiedene Staatsämter bekleidete, endlich als Hochverräther angeklagt und nach langer Gefangenschaft 525 hingerichtet wurde — übersetzte Schriften des Platon und Aristoteles und hinterliess eine Schrift de consolatione philosophiae, welche Jahrhunderte lang ein Lieblingsbuch der Gebildeten war. Er strebte nach einer Vereinigung der alten Philosophie mit dem Christenthum, und da sich hierzu alle klassisch Gebildeten aufgefordert sehen mussten, so blieb Boethius lange in grossem Ansehn, bis man an eine tiefre Versöhnung jener beiden denken konnte [1]). — Magnus Aurelius Cassiodorus, welcher um 470 zu Scyllacium in Unteritalien geboren wurde, that unter Odoaker, Theodorich und dessen Nachfolgern Staatsdienste und ging 539 in ein von ihm erbautes Kloster, wo er noch lange (bis 562 oder 575) ein den Wissenschaften und religiösen Uebungen geweihtes Leben führte. Seine Schrift de artibus ac disciplinis liberalium literarum handelt von den sieben freien Künsten und diente lange als Schulbuch. Dasselbe hat zwar gar keinen tieferen wissenschaftlichen Werth, erhielt aber doch die Erinnerung an eine geistige Vergangenheit, welche einst wieder erblühen sollte. In gleichem Sinne wirkte er dadurch, dass er Mönche zum Abschreiben von alten Handschriften anhielt [2]). — Als letztes Aufblitzen alter Wissenschaftlichkeit in der christlich-germanischen Welt ist der gelehrte Bischof von Hispalis (Sevilla in Spanien) Isidorus (geb. zu Carthagena, gest. 636) zu betrachten. In seinen be-

rühmten Etymologien stellt er auf enkyklopädische Weise den Gesammtschatz alter Wissenschaft dar, ohne eigene Productivität, aber mit umfassender Gelehrsamkeit. Diess Werk war lange Zeit der wichtigste Vermittler alter und neuer Zeit [3]).

1) Boëthii opp. c. notis VV. Bas. 1546. fol. ib. 1570. fol. — Ejusd. libb. V de consol. philos. c. notis Bernartii, Sitzmanni, Vallini et suis ed. Pet. Bertius. Lugd. 1671. 8. Lips. 1753. 8. Ed. et vit. auct. adj. Helfrecht. Hof 1797. 8. Deutsch von Richter. Leipz. 1753. 8. von Freytag. Riga 1794. 8. von Weingartner. Linz 1827. 8. — Vergl. Marinelli praelibitat. in Boethium de consolat. philos. Basil. 1570. — (Gervaise) Hist. de Boëce, senateur romain. Par. 1715. 8.

2) Cassiodori opp. omnia. Ed. Joh. Garetius. Rotomag. 1679. 2 Voll. fol. rec. Venet. 1726. — Vergl. La vie de Cassiodore par St. Marthe. Par. 1693. 12. — Leben Cassiodors von Buat, in den Abhh. der baier. Akademie d. Wiss. Bd. I, S. 79 ff. — Cassiodor von Stäudlin, in dem kirchenhist. Archiv f. 1825. III. St. S. 259 ff. und IV. St.

3) Originum s. etymologiarum ll. XX. Aug. Vind. 1472. fol. C. notis Jac. Gothofredi, in auctorib. lat. p. 811. und in den opp. ed. Jac. du Breul. Paris. 1601. fol. Col. 1617. fol.

§. 175. *Anfänglicher Zustand der Wissenschaften unter den germanischen Völkern.*

Unter den in der Welt immer entschiedener zur Herrschaft gelangenden germanischen Völkern waren anfangs die einzigen Träger der Bildung die Priester, welche in den Vätern der Kirche glänzende Muster der Gelehrsamkeit hatten. Wie aber in ihnen das Intresse an Ausbreitung und Befestigung des Christenthums das überwiegende war, wie die Völker, unter denen sie in diesem Sinne zu wirken hatten, nicht mehr von dem Geiste des Alterthums durchdrungen sich fanden, so musste auch dasjenige Intresse an der alten Wissenschaft verschwinden, welches noch die Kirchenväter gehabt hatten. Die jetzigen Verkündiger des Evangeliums bedurften mehr der Charakterstärke und der Weltklugheit als der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften. So verschwand denn auch unter den Priestern klassische Bildung mehr und mehr, und der Gebrauch den Gottesdienst in lateinischer Sprache abzuhalten, sowie, wenigstens in einigen Gegenden, der Gebrauch des römischen Rechtes, war

am Ende noch der einzige schwache Faden, an welchem das neue Geschlecht mit dem Alterthum zusammenhing. In dem grossen Gährungsprozesse, in welchem die Welt lag, fand Niemand jene Freiheit des Daseins, jene edle Musse, aus welcher die erhabenen Leistungen des Griechenthums hervorgegangen waren [1]); nur in den Klöstern fand da, wo edlere Geister in der Einsamkeit zusammentrafen, der Geist die nöthige Musse wieder um an sich selbst ein Intresse zu nehmen, und obschon dieses Intresse des Geistes an sich selbst wegen der herrschenden Mangelhaftigkeit der Bildung nur ein sehr oberflächliches sein konnte, so haben wir es doch den Klöstern zu danken, dass die Schätze des Alterthums nicht völlig untergingen, sondern der Hauptsache nach gerettet wurden. Für Verbreitung eines dürftigen Ueberbleibsels alter Gelehrsamkeit sorgten Bischöfe und Klöster in den Schulen, welche sie hielten. Aber auch diese letzten Stützen der Bildung schienen dem Untergange im siebenten und achten Jahrhunderte entgegenzugehen, zugleich mit dem Christenthum, das in seiner äussern Erscheinung immer mehr entartete. In Italien hatten die römischen Laster sich den eingedrungenen Völkern mitgetheilt, in Spanien hatten die Mauren den Todeskampf gegen das Christenthum begonnen, in Frankreich stieg Sittenlosigkeit und Brutalität sogar bei der Geistlichkeit unter den Merowingern bis zu einem unerhörten Grade [2]).

1) Vergl. §. 24.

2) Man führt zum Beweise des Barbarismus jener Zeit folgende Grabschrift der Eusebia, Aebtissin von Marseille, an: Hic requiesset in passe Eusebia religiosa, Magna ancela Domini, Qui in secullo ab henennte etate sua vexit Secolares, annes XIIII. et ubi a Domino Electa est, in monasterio Sanctorum Cyrici Servivet annus quinquagenta; recesset Sub die pridie Kall. Octobris, indictione sesta. Hist. lit. d. l. France tom. 4, p. 5. Mab. annal. l. 21, n. 10.

§. 176. *Anfänge christlich-germanischer Wissenschaft in Britannien. Beda Venerabilis und Alcuin.*

In diesen trüben Zeiten war es Britannien, von welchem ein neues kräftiges geistiges Leben ausging, in welchem

endlich die ersten Funken christlicher Philosophie entglommen, welche allmählich zur hellen Flamme angefacht wurden. In Britannien hatten nämlich der aus Rom dahin gesandte Erzbischof von Canterbury Theodorus aus Tarsos in Kilikien und sein Freund der Afrikaner Adrianus in der letzten Hälfte des siebenten Jahrhunderts der zahlreichen Klostergeistlichkeit Liebe zu den Wissenschaften eingepflanzt [1]). Unter dieser Klostergeistlichkeit that sich zuerst Beda Venerabilis hervor, welcher (geb. 673, gest. 735 als Mönch in seiner Vaterstadt Weremouth, später in Harrow lebte und über die verschiedensten Fächer des menschlichen Wissens und so auch über Philosophie zwar ohne eigene Productivität, aber mit einer damals unerhörten Gelehrsamkeit schrieb [2]). Freier regte sich germanische Wissenschaft schon in Alcuin, der aus der berühmten Schule zu York hervorging, an welcher seit 712 der Erzbischof Egbert und sein Verwandter Aelbert lehrten. Alcuin wurde um 736 zu York geboren, bereiste schon in der Jugend Frankreich und Italien, ward dann Lehrer an der Schule zu York, kam mit dem Erzbischof Eanbald zum zweitenmal nach Rom und wurde in Parma Karl dem Grossen bekannt, welchem er dann mit Rath und That bei seinen grossartigen Bestrebungen um Begründung der Bildung unter den germanischen Völkern beistand. Die letzten Jahre seines Lebens zog er sich in die Abtei St. Martin zu Tours zurück, wo er eine Schule nach dem Muster der Schule zu York errichtet hatte. Er starb um 804. Unter seinen Schriften befindet sich eine Abhandlung über die Seele, in welcher sich wenn auch noch schwach, selbständige Speculation regt; im Ganzen ist er von den Kirchenvätern abhängig [3]). Unter seinen zahlreichen Schülern wendeten sich die meisten, wie Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Hincmar von Rheims, Servatus Lupus der praktischen Richtung zu; nur Fredegis, Alcuins Nachfolger als Abt zu Tours, und Agobard scheinen der Speculation sich ergeben zu haben und ziemlich selbständig, denn Fredegis schrieb eine Abhandlung „über das Nichts und die Finsterniss," in welcher er die beiden genannten für Sub-

stanzen (nicht für blosse Negationen) erklärt, weil Gott aus dem Nichts die Welt geschaffen habe[4]).

1) Bedae hist. lib. 4, c. 1. p. 83 ss. — Jo. Phil. Murray: De Britannia atque Hibernia saeculo a sexto inde ad decimum literarum domicilio, in den Nov. Comment. Soc. Gotting. T. II, P. II, p. 72.

2) Bedae Ven. opp. omnia. Paris. 1521 und 1544. III Voll. Colon. 1612 und 1688. VIII Voll. fol.

3) Alcuini opp. omnia ed. Quercetanus (Duchesne). Lutet. Par. 1617. f. de novo collecta et ed. cur. Frobenii. Ratisb. 1777. II Voll. f. — Vergl. Alcuins Leben, ein Beitrag zur Staats-, Kirchen- und Culturgeschichte der carolingischen Zeit. Von Fr. Lorenz. Halle 1829. 8. Cf. ej.: De Carolo magno literarum fautore. Hal. 1829. 8.

4) Baluz. miscell. Tom. I, p. 403 — 408.

C. Die Scholastiker.

§. 177. *Die Befestigung des christlich-germanischen Lebens durch Karl den Grossen.*

Hegewisch: Geschichte der Regierung Karls d. Gr. Leipz. 1777. Hamb. 1791. 8. Vergl. §. 176. Anm. 3.

Karl der Grosse rüttelte die germanische Welt mit gewaltiger Kraft auf, vereinigte sie zu Einem Ganzen, organisirte dasselbe auf eine Weise, welche die Fähigkeit tausendjährigen Bestehens und Entwickelns hatte, und stellte sie an den Platz, welcher ihr gebührte, an die Stelle des römischen Reiches das einst die Welt beherrschte. Aber das neue Reich sollte ein christliches sein, in dem Christenthum sollte es die sicherste Stütze finden oder vielmehr es selbst sollte die sicherste Stütze des Christenthums werden. In dem bunten Conglomerat germanischer zum Theil noch ganz in heidnische Rohheit versunkener Völker konnte die Kirche nicht ohne der idealen Reinheit zu schaden, in welcher sie jenen Völkern erscheinen sollte, mit dem Staate identificirt werden, und Karl selbst dachte nicht daran die Herrschaft der Kirche, welche sich bereits, wenn auch nicht ohne Widerspruch und Kampf, auf dem Bischofssitze zu R. concentrirt hatte, zu schwächen, sondern er kräftete sie, gab ihr auch äusserliche Festigkeit und erklärte sich, den wiederhergestellten römischen Kaiser, zum Schirmvogt der Kirche. Aeusserliche Existenz,

ein sichtbares Haupt musste die Kirche für die rohsinnlichen Völker haben, wenn sie ihnen imponiren sollte. Die Höhe und Würde der Stellung eines Kirchenfürsten musste auch diejenigen erheben und begeistern, welche zu ihr berufen waren und welche ihr nahe waren, und es dauerte lange genug ehe die Sittenlosigkeit Italiens, ein Ueberbleibsel des alten Römerthums, bis zu ihr empordrang und den Statthalter Christi so verunstaltete, dass der Schmutz der Sünde an ihm auch den tief unter ihm stehenden und weit von ihm entfernten Völkern sichtbar ward. In den Zeiten, von denen wir jetzt zu sprechen haben, wirkte die sinnliche Erscheinung der Kirche in ihrer Obmacht über die Völker nur segensreich und es ist nicht zu verkennen, dass die Päpste das Werk Gottes auf Erden, die fernere Entwicklung des Geistes mit Kraft und Würde gefördert haben, so lange sie an der Zeit waren.

Zwar hatte Karl der Grosse selbst keine hohe Bildung, aber er empfand tief das Bedürfniss darnach und schaffte sich bei seiner ungeheuren Geschäftigkeit im Erobern und Ordnen doch noch Musse den Unterricht von Lehrern zu benutzen, welche er mit glücklichem Takte aufzufinden wusste [1]). Der vornehmste dieser Lehrer des Königs und der königlichen Familie war Alcuin. Die Hofschule begleitete den Hof an seine verschiedenen Residenzen, und als nach und nach Theilnehmer an dieser Schule sich fanden, mit denen Karl und Alcuin in ein engeres durch wissenschaftliche Intressen gehaltenes Verhältniss traten, so bildete sich ein Verein, dessen Mitglieder Beinamen aus dem Alterthum erhielten. Karl selbst z. B. hiess David oder Salomon, Alcuin Flaccus Albinus. Aber auch noch andere Schulen wurden errichtet. Schon 787 befahl der König den Bischöfen und Aebten seines Reiches die Errichtung von Schulen und diese Befehle wurden wiederholt [2]). Es gab drei verschiedene Arten von Schulen: solche in denen die sieben freien Künste und die theologischen Wissenschaften gelehrt wurden, solche in denen man in Gesang und Musik Unterricht ertheilte und endlich, wenn auch nicht in allen doch in einigen bischöflichen Sprengeln, Volksschulen.

Die Grösse und Tüchtigkeit dieser Schulen hing von der Tüchtigkeit und dem Eifer der Männer ab, welche sie eben leiteten. Die Schriften des Martianus Capella, Cassiodor (mit ihren Schriften über die sieben freien Künste, s. §. 172. 174,) und Boethius bildeten die Grundlage der Bildung, welche auf den höheren Schulen verbreitet wurde[3]). Bald aber entwickelte sich von diesen Schulen aus ein eigenthümliches geistiges Leben, und wie die Lehrer und zu Lehrern sich bildenden Schüler auf diesen Schulen Scholastici genannt wurden, so erhielt die von ihnen ausgehende wissenschaftliche Richtung den Namen der scholastischen Philosophie oder Theologie[4]).

1) Zu den Gelehrten, welche Karl der Grosse an sich zog, gehörten auch Peter von Pisa und Paul Warnefried, zwei ausgezeichnete Gelehrte Italiens, wo sich unter der Herrschaft der Longobarden noch ein Schimmer von Wissenschaftlichkeit erhalten hatte. — Cf. J. M. Unold: De societate liter. a Carolo M. instituta. Jen. 1752. 4.

2) Cf. Concilium Cabilonense vom J. 813, c. 6: *Oportet etiam, ut sicut dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, justitiae ac temperantiae, praecepit, Episcopi scholas constituant, in quibus et literaria solertia disciplinae et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diversis haeresibus, verum etiam Antichristi monitis et ipsi Antichristo resistatur, ut merito de illis in laude ecclesiae dicatur: mille clypei pendent ex ea, et omnis armatura fortium.* — Cf. Launojus de celebrioribus scholis a Carolo M. instauratis. Par. 1678. 8.

3) Staudenmaier in Johannes Scotus Erigena, Thl. I, S. 99. sagt: *Wie die Wissenschaften im Allgemeinen zu Karls des Grossen Zeiten eingetheilt gewesen seien erfahren wir aus Alcuins Schriften, besonders aus seinem Commentar zum Prediger Sal.* (cp. l. in opp. tom. I, p. 411.) *und aus der Einleitung zu seiner Grammatik* (opp. tom. II, p. 268.). *Alle Wissenschaften zerfallen in Ethik, Physik und Theologie. Die Ethik enthält die drei ersten der sieben Künste, das Trivium, nämlich: Grammatik, Rhetorik und Dialektik; die vier andern von den sieben freien Künsten, die Arithmetik nämlich, die Geometrie, Musik und Astronomie bilden seine Physik. Aber Ethik und Physik sind nur Vorbereitungswissenschaften für die Theologie, zu der sie desshalb bei Alcuin sowohl als nach seiner Zeit eine grosse Beziehung haben; sie standen gewissermassen im Dienste derselben, wie denn überhaupt das gesammte geistige Leben und Bewegen des Mittelalters sein Ziel und Ende in der Religion fand. Die Grammatik hatte es mit den Sprachformen zu thun, ohne dass man besonders tief in den Geist einging und eine Philologie im höhern Sinne trieb. Die Orthographie kam als ein Anhang dazu. Wenn die Grammatik sich grösstentheils mit den Worten allein beschäftigte, so ging die Logik auf die Bildung der Sätze ein, doch nicht mehr in einem eigentlich grammati-*

schen, sondern mehr philosophischen Sinne; nach dieser Bedeutung zerfiel sie in Rhetorik, die Kunst der Ueberzeugung, und in Dialektik, die Kunst das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Die Dialektik, die sich mit Begriffen, Urtheilen und Schlüssen vorzugsweise beschäftigt, ist auf die Kategorien des Aristoteles gebaut. Aus ihr heraus entwickelte sich die Scholastik des Mittelalters nach ihrer guten wie nach ihrer weniger guten Seite. Wie die Rhetorik und Dialektik, so wurde auch die Astronomie und die Arithmetik zu religiösen Zwecken angewendet; die erstere sollte aufmerksam machen auf die Grösse und Majestät Gottes im unermesslichen Universum; die zweite musste durch das Verständniss der Zahlen, in das sie einführt. die Zahlen der heiligen Schrift deuten und so der Allegorik dienen, an welcher das Zeitalter besonders hing und wovon Alcuin schon viele Beispiele aufweist. — Von besonderem Intresse sind die Bestimmungen, welche der Vater der Scholastik, Erigena, über die sieben Künste gibt. De divis. naturae l. I, c. 29. (p. 34. ed. Schlüter): *GRAMMATICA est articulatae vocis custos et moderatrix disciplinarum. RHETORICA est finitam causam persona, materia, occasione, qualitate, loco, tempore, facultate discutiens copiose atque ornate disciplina. Haec disciplina sic breviter definiri potest: RHETORICA est finitae causae septem periochis sagax et copiosa disciplina. DIALECTICA est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. ARITHMETICA est numerorum contemplationibus succumbentium rata intemerataque disciplina. GEOMETRIA est plenarum figurarum solidarumque spatia superficiesque sagaci mentis intuitu considerans disciplina. MUSICA est omnium, quae sunt sive in motu sive in statu scibili naturalibusque proportionibus harmonia, rationis lumine dignoscens disciplina. ASTROLOGIA est coelestium corporum spatia motusque reditusque certis temporibus investigans disciplina. Hi sunt generales loci artium liberalium; his terminis continentur, intra quos aliae innumerabiles sunt.*

4) Augustin. in Dialectica sagt: *Obschon Scholastiker eigentlich und ursprünglich diejenigen genannt werden, welche noch in der Schule sind* (als Lehrende und als Lernende in den durch Karl den Grossen und nach seinem Beispiel errichteten Schulen für den Klerus), *so haben doch alle, welche den Wissenschaften leben, diesen Namen angenommen*; so dass dann Scholasticus zuletzt überhaupt einen Gelehrten bedeutete. Die Schüler wurden indess nur insofern Scholastici genannt, als sie selbst sich zu künftigen Lehrern ausbildeten. In den Klosterschulen war nämlich der Unterricht ein doppelter, der allgemeine und der besondere. An letzterem nahmen nur die theil, welche selbst wieder Lehrer werden wollten, und diese hiessen Scholastici. Bald wurde es Sitte, dass die Klöster ihre Schüler zu weiterer Ausbildung auch in andere Klöster schickten, in denen sich berühmte Scholastici befanden. Die jungen Scholastici fuhren nun von einem Orte zum andern, traten wohl auch selbst als Lehrer auf und hielten zu ihrem Ruhme, zu dem ihres Klosters und zu Ehren Gottes öffentliche Disputationen.

§. 178. *Der Katholicismus in der germanischen Welt.*

Die Germanen waren naturkräftige aber auch rohe Völker und als solche traten sie als Sieger der alten Welt in

Besitz aller Schätze derselben. Sie wussten dieselben nicht zu würdigen und vernachlässigten oder zerstörten sie gar in wildem Uebermuthe; nur das Christenthum, welches selbst jene alte Welt in seiner tiefsten Innerlichkeit zerstört und dadurch zu einer leicht zu erobernden Beute für die Barbaren gemacht hatte, nahmen sie mit dem Instinct des unverdorbenen Geistes für religiöse Wahrheit an und auf. Aber auch das Christenthum musste ihnen als ein Theil der römisch-griechischen Erbschaft erscheinen und so gewann wieder durch dasselbe, sowie überhaupt durch die Gewalt der Bildung, das Römerthum einen unmittelbaren geistigen Einfluss auf sie, welchem sie nicht zu widerstehen vermochten. Je mehr in den von Germanen überschwemmten Ländern der römische Geist mächtig gewesen war, desto stärker wurde das Germanenthum mit Römerthum amalgamirt und so entstanden die romanischen Völker, welche sich von den am meisten romanisirten Italiänern zu den rein germanisch bleibenden Völkern abstuften. Die ganze neue Welt gewann dadurch in geistiger Hinsicht die Gestalt, dass sich in dem alten Sitze der Weltherrschaft, in Rom, wie in einem Brennpunkte die geistigen Strahlen des aus dem Römerthum überkommenen Christenthums concentrirten um von da aus wieder leuchtend und wärmend in die ganze christliche germanische Welt sich auszubreiten. Eben dort concentrirte sich auch was überhaupt von römisch-griechischer Bildung übrig geblieben war, aber es hatte keine Macht über die germanischen Völker als eben durch das Christenthum, und so kam Rom zu einer nur als kirchlich gewussten Obervormundschaft über alle germanischen Völker, obgleich sich diese Obervormundschaft bald auch auf nicht kirchliche Angelegenheiten bezog. Nicht aber nur die Ueberreste der Bildung, auch die Ueberreste der Sittenlosigkeit, welche die Auflösung der alten Welt begleitet hatte, hatten sich in Rom concentrirt, und wie Ueberreste eines alten Gährungsstoffes bewirkte diese Sittenlosigkeit eine faulige Gährung, welche sich später von Rom aus in der christlich-germanischen Welt in demselben Verhältniss ausbreitete, in welchem die

Völker romanisirt waren. Von den gesunderen rein germanischen Völkern ging dann später die Protestation gegen diese um sich greifende Sittenlosigkeit aus, welche natürlicher Weise als Verderben der Kirche sich dargestellt hatte, und so kam es zu einem äusserlich kirchlichen, eigentlich sittlichen Bruch zwischen den germanischen und den romanischen Völkern, zu dem noch bestehenden Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus.

Das Christenthum war für die Germanen zunächst etwas Fremdes, welches nur in Rom recht eigentlich zu Hause war, daher schieden sich die Vertreter und Verbreiter desselben, die Geistlichen, als ein über das Volk erhabner, es wie der Geist den Leib beherrschender Stand von dem Volke aus; und wenn vorhin gesagt wurde, dass das Christenthum von Rom wie von einem Brennpunkte aus seine Strahlen durch die ganze germanische Welt gesendet, so stellte sich diess äusserlich in der Geistlichkeit dar, welche mit Rom in den innigsten Zusammenhang trat, so dass die Geistlichen nur als Emissäre Roms betrachtet wurden und sich selbst betrachteten. Geistliches und Weltliches, Priester und Laien schieden sich auf das bestimmteste, und anstatt dass das Weltliche durch das Christenthum selbst zum Geistlichen, jeder Laie zu einem Priester werden sollte (wie später der Protestantismus die Fremdheit des Christenthums aufhebend forderte), wurden beide auseinandergehalten und für das Geistliche und die Priester die Herrschaft über das Weltliche und die Laien in Anspruch genommen. Da man aber doch anerkannte, dass das Christenthum den Menschen über die scheinbare Freiheit der Willkühr zur wahren Freiheit des Geistes erhebe, so war jene Herrschaft eine väterliche, vormundschaftliche, welche stets behauptete die Menschen nur darum zu bestimmen, damit dieselben zu ihrem wahren Heile gebracht würden. Durch die Trennung der Priester und Laien hatte die Kirche ein gegenständliches sinnlich wahrnehmbares Dasein gewonnen, welches den noch rohen germanischen Völkern durchaus angemessen war, indem sie dadurch eine Vermittlung mit dem Ewigen, Geistigen des Christenthums er-

hielten, ohne welche sie sich zu diesem nicht zu erheben vermocht hätten, aber sie wurden dadurch auch überhaupt in einer grobsinnlichen Auffassung des Geistigen bestärkt. Das Sinnliche verkehrte sich zum Geistigen, das Geistige zum Sinnlichen, ohne dass Geistiges und Sinnliches dadurch zur Einheit vermittelt wurden. In jedem Priester sah man einen Mittler zwischen Gott und Menschen, der im Stande sei die Sünden zu vergeben, in der Hostie den unter seiner Gemeinde weilenden Gott, in Fasten, Geisselungen, Almosengeben, Kirchenstiften an und für sich verdienstliche Werke u. s. w.; andererseits hatte man von Himmel, Hölle, Fegefeuer, Auferstehung die sinnlichsten Vorstellungen — aller Aberglaube des Mittelalters, der von Priestern genährt und gestärkt wurde, gehört hierher. Der Himmel, das Reich der Wahrheit, war etwas schlechthin Jenseitiges, an welches man ein ganz äusserliches Anrecht gewann durch die ebenfalls ganz äusserlich betrachtete Theilnahme an der Kirche, nach Ablauf dieses zwar verachteten, aber doch in aller seiner Verächtlichkeit genossenen Lebens. Die Zerrissenheit, der unaufgelöste Widerspruch geht durch die ganze katholische germanische Welt in jeder Beziehung: einerseits ein uraltes geistiges Besitzthum des Geistes — die Wahrheit — in einer durchaus noch embryonisch neuen Welt, — andererseits ein durchaus neues geistiges Element in veraltete bedeutungslos gewordene Formen hineingezwängt: das Christenthum in dem heidnischen Latein, welches immer unförmlicher wird, je mehr sich jener neue Inhalt in der unangemessenen Form ausbreitet; ein römisches Kaiserthum in germanischer Welt, das zum Schutze der Kirche sein soll und in fortwährendem Zwiespalt mit ihr steht; Wiederherstellung jenes willkührlichen Militärdespotismus in einem auf Gottes Gnade, Wahl und Autorität gegründeten Regimente; das Natürliche als dem Geistlichen entgegengesetzt, verachtet, verfolgt in Klostergelübden, Wallfahrten, Kasteiungen, und doch übermächtig in der gemeinsten Sinnlichkeit, doch Wunderglaube (Bezeugung der Macht des Geistigen im Natürlichen auf willkührliche Weise), keine Spur von Naturwissenschaft und doch ex-

perimentelle Beherrschung der Natur in Zauber- und Hexenwesen u. s. w. In der Kunst treten dieselben Widersprüche hervor, doch zum Theil durch die Gewalt der Genialität überwunden: in den Bauwerken die grösste Massenhaftigkeit, aber überwunden bis zur Verläugnung der Schwere, d. h. der Materialität (oft auch auf unschöne Art, z. B. in den schiefen Thürmen); in der Malerei üppige Sinnlichkeit, oft verklärt zur überirdischen Geistigkeit, oder Abmerglung der Leiblichkeit bis zum blossen Zeichen für einen Geist, der in der Fülle seines natürlichen Daseins nicht erkannt nur als Gespenst existirt; keine Bildhauerkunst, denn hier muss der Geist ganz eindringen in die Körperlichkeit. So hat scheinbar im Katholicismus unter den germanischen Völkern das Christenthum, welches den menschgewordenen Gott lehrt und Himmel und Erde versöhnen soll, dieselben scheinbar weiter auseinander gerissen, als jemals der Fall gewesen; aber der Himmel selbst wurde irdisch, die Erde selbst himmlisch, und so war die Vermittlung wohl da, machte sich auch geltend im seligen Gefühle der Andacht, aus welchem die grössten Werke hervorgingen, und war nur nicht im verständigen Bewusstsein, welches durchaus einseitig und unvermögend war das Mysterium der Menschwerdung Gottes zu begreifen und fortwährend von einem Extrem zum andern übersprang. Aber der Verstand war im Stande die Widersprüche, die sich im Leben so krass in den mannigfaltigsten Erscheinungen herausstellten, wissenschaftlich zu erkennen und nach ihrer Vermittlung mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu streben. Je mehr er sich durch das Studium der alten Philosophie bildete, desto mehr setzte er sich in Besitz solcher Mittel und versuchte dieselben mit Ernst und Eifer, aber auch mit einer Hast und im Kampfe mit dem immer mehr ausartenden Leben in Reich und Kirche und darum ohne Erfolg, bis endlich allseitig auf ein gründliches Studium der Alten und auf eine selbständige Geistesbildung gedrungen wurde, der Bruch zwischen Wissenschaft und Kirche entschieden wurde und jene gegen den Katholicismus ihre Selbständigkeit behauptete. Von da ab, wo man auf ein

freies Studium der Alten und zugleich auf ein freies Studium der Natur drang, um eine selbständige, von der Vormundschaft der Kirche unabhängige Geistesbildung zu erlangen, werden wir die Geschichte der neueren Philosophie zu datiren haben.

§. 179. *Die Scholastik im Allgemeinen.*

Lud. Vivès: De causis corruptarum artium, in dessen Werken. Bas. 1555. II Voll. 8. — Geschichte des Verfalls der Wissenschaften und Künste bis zu ihrer Wiederherstellung im 14. und 15. Jahrh. Aus dem Engl. Götting. 1802. 8. — Caes. Egassii Bulaei Historia universitatis Parisiens. etc. Paris. 1665 — 73. VI Voll. fol. — J. B. L. Crevier: Histoire de l'université de Paris depuis son origine etc. Par. 1761. Voll. VII. 8. min. — Joh. Launojus: De celebr. scholis etc. (v. §. 177. Anm. 2.); id. de varia Aristot. fortuna in Acad. Paris. Par. 1653. 4. und mehrmals ed. J. H. ab Elswich; accessere J. Jonsii D. de hist. peripatetica et editoris de varia Aristot. in scholis Protestantium fortuna schediasma. Vit. 1720. 8. — Chph. Binder: De scholastica theologia. Tub. 1614. 4. — Herm. Conring: De antiquitatibus academicis dissertatt. Helmst. 1659. 1674. 4 cura C. A. Heumanni. Gotting. 1739. 4. — Ad. Tribbechovii de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum et humanarum rerum scientia liber singularis. Giss. 1665. 8. Ed. II. cum praefat. C. A. Heumanni. Jen. 1719. 8. — Jac. Thomasius: De doctoribus scholasticis. Lips. 1676. 4. — J. A. Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitg. in die Gesch. der Welt. Th. 5 u. 6. — W. L. G. Frhr. von Eberstein: Natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Leipz. 1803. 8. Ders.: Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker, nebst Zusätzen einige scholast. Theorien betreffend. Halle 1800. 8. — H. Pätsch: Christenthum, Gnosticismus und Scholasticismus. Berl. 1832. 8. — R. D. Hampden: The scholastic Philosophy considered in his relation to christian Theologg. 2. ed. Lond. 1836. 8. — Vergl. auch Schröckh: Kirchengeschichte Th. 22 — 34. — Fabricii bibl. lat. med. et infim. aetatis, und die Werke über Gesch. der Philos. von Brucker, Tiedemann, Buhle und Tennemann.

Die Aufgabe der Scholastik ist schon von Augustin ausgesprochen worden, *dass man was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte auch mit dem Lichte der Vernunft zu erblicken strebe* [1]), und ebenso das Prinzip derselben: die Einheit von wahrer Philosophie und Religion [2]). Die Aufgabe der Scholastiker spaltete sich aber in eine dreifache: 1) die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit ins Bewusstsein zu bringen, und in dieser Beziehung näherten sie sich den Mystikern; 2) die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit so zu widerlegen, dass

der Verstand diese anzuerkennen sich genöthigt sehe, und in dieser Beziehung näherten sie sich den Kirchenvätern; 3) die geoffenbarte Wahrheit als ein in sich einiges, in sich alle Widersprüche überwindendes Ganze darzustellen, welches ihr eigenstes Werk war. Die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit concentriren sich in dem grossen Widerspruch zwischen der Welt des Scheines und der Welt der Wahrheit, welcher Widerspruch im Glauben durch Christus gelöst erscheint: der Verstand will das Erlösungswerk begreifen. Derselbe Widerspruch stellt sich dann dar als Widerspruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand. Das gotterfüllte ewige Bewusstsein des Geistes im Geiste hat zum Gegenstande die endliche Welt voller Sünde und Mängel — der Geist des Endlichen schaut in Gott die Welt als eine ewige, über seine eigne Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit hoch erhabne. Dieser Widerspruch muss als solcher klar erkannt werden und soll vermittelt werden. Die Gründe aus welchen Augustin und andere Kirchenväter nicht das Werk der Scholastik beginnen konnten, waren ein äusserlicher: weil sie noch zu viel mit Befestigung der Kirche nach Aussen und Innen zu thun hatten, und ein innerlicher: weil sie selbst noch im Element griechischer Bildung sich befanden, also ebenso wenig geschickt waren wie das ganze Griechenthum, den Widerspruch durch den Verstand zu überwinden, diess konnten sie nur durch den Glauben. Erst mit und durch Karl den Grossen kam diejenige Festigkeit in die christliche Welt innerlich und äusserlich, bei welcher an eine Arbeit gegangen werden konnte, welche alle Kraft des Geistes in Anspruch nahm, erst jetzt war der germanische Geist zu der Kraft erstarkt, diese Aufgabe zu fassen und zu unternehmen, und erst jetzt, da das Griechenthum nur noch in der Erinnerung lebte, war das Vertrauen erwacht, die grosse Aufgabe erfüllen zu können, — mit dem Griechenthum war die Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erkenntniss des Ewigen untergegangen, denn dieses wurde nicht mehr bloss als ein vielleicht in unendlicher Ferne liegender Gegenstand der Speculation, sondern als ein von Gott selbst

seinen Menschen geschenktes heiliges Besitzthum betrachtet. Es war kein Zweifel mehr ob es gelte ein unbekanntes Land aufzusuchen, oder in einem gefundenen sich zu orientiren; in dem Versuche es als das gelobte Land der Menschheit zu behaupten und zu beweisen, lag keine Gefahr mehr es einzubüssen, denn der gefährliche Feind, der es einst zu entreissen suchte, der zuletzt noch alle Kraft anstrengte um es als ein eitles Scheinbild seiner eigenen Errungenschaft darzustellen, war untergegangen. Der letzte klägliche Ueberrest des alten Griechenthums, der etwa noch für einen solchen gelten konnte, lag geistig gänzlich danieder [3]), und damit er auf keine Weise in die Geistesarbeit der germanischen Völker störend eingreife, so hatte er sich von der kirchlichen Gemeinschaft derselben absondern müssen. Es war diess geschehen, weil ihm die Lebenskraft der germanischen Völker abging und er sich also dem Entwicklungsgange derselben nicht anschliessen konnte. Die griechische christliche Kirche ist so ohne Kraft und Leben geblieben bis auf die Gegenwart, ihre Völker sind, soweit sie griechisch waren, langsam vermodert und das Christenthum dieser Kirche ist das Erbtheil von Barbaren geworden, mit denen es noch seiner künftigen Entwicklung entgegensieht, wenn es endlich an der Zeit sein wird, dass diese Völker die Weltarbeit des Geistes übernehmen.

1) Vergl. §. 168.

2) S. ebendas. — Schon §. 133. wurde der Satz des Johann Erigena: *Die wahre Philosophie ist die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion ist die wahre Philosophie* zur Charakterisirung des Begriffs der Philosophie im Mittelalter überhaupt ausgesprochen. Bei Philon und bei den Neuplatonikern war die Philosophie mit der Religion unmittelbar identisch, jenem ging die Religion in Philosophie, diesen die Philosophie in Religion auf; die Kirchenväter liessen die Philosophie überhaupt nur gelten, soweit sie mit der Religion conform war, Augustin sprach noch unsern Satz bestimmt aus und bezeichnete zugleich den Weg den die Wissenschaft fürder zu nehmen habe, und mit Bewusstsein dessen was sie wollen und Kraft gehen nun die Scholastiker daran eben diesen Satz allseitig zu verwirklichen. Gleich der Vater der Scholastik, Erigena, tritt mit ihm auf.

3) Wie sehr der wissenschaftliche Sinn in Konstantinopel im 10. und 11. Jahrhundert daniederlag, wo im Abendlande die Scholastik schon kräftig sich entfaltet hatte, sieht man aus dem was Anna Komnena Alexias V, 115 – 118. in Script. rer. byzant. Tom. XI. Venet. 1729.

in dieser Beziehung berichtet. Sogenannte Philosophen verstanden nicht grammatisch zu sprechen und zu schreiben und bedienten sich zur Ueberzeugung ihrer Gegner nicht nur schlechter sophistischer Künste, sondern im Nothfall sogar der Faust.

§. 180. *Fortsetzung.*

Der berührte Widerspruch zwischen Welt der Wahrheit und Welt des Scheines oder allgemeiner zwischen Bewusstsein und Gegenstand ist von uns als Resultat der griechischen Philosophie erkannt worden. Wir haben ferner gesehen wie im Christenthum dieser Widerspruch gesühnt war auf unmittelbare Weise. Diese Versöhnung ist das Wesen des Christenthums, sowie dasselbe aber zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung gemacht wurde, stellte sich an ihm selbst jener Widerspruch auf eine unbegreifliche Weise zur Versöhnung gebracht wieder dar. Die Scholastik hat das Christenthum in solcher Weise zum Gegenstande und hat damit die Aufgabe den Widerspruch zur Erscheinung im Bewusstsein zu bringen, indem sie sich an ihrem Gegenstande entwickelt. Diese Entwicklung ist dann näher die, dass die verschiedenen Seiten des Widerspruchs gleichzeitig ins Bewusstsein treten, aber nacheinander einseitig festgehalten werden, diess aber nicht nach Willkühr, sondern so, dass die eine Einseitigkeit in die andere aus sich selbst, durch ihre consequente Durchführung ein- und überschlägt. Die Vermittlung des Widerspruchs bleibt den Scholastikern in der Religion, sie kommen mit aller Anstrengung nicht weiter als bis zum allseitigen Bewusstsein des Widerspruchs und bis zur Erkenntniss von der Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Lösung desselben, aber diese Lösung selbst prästiren sie nicht. Wie innerlich das Wesen der Scholastik der Widerspruch ist, so stellt sich diess auch äusserlich dar. Die Scholastiker sind durch ihre Disputirsucht berüchtigt, sie wurden der Welt durch dieselbe endlich unangenehm, verhasst, lächerlich. Aber diese Disputirsucht hat auch zu ihrer Zeit etwas Edles, sie ist das Zeichen eines für die Wahrheit glühenden, tapfern, rüstigen und behenden Geistes, und es war bei diesen Disputationen ein ganz anderer Ernst als etwa bei modernen

Disputationen, wo Alles nur leere Form ist. Die Kirche bewachte die Reinheit der Lehre mit Feuer und Schwert, mehr als ein ungeschickter oder allzukecker Disputator kam um seine Freiheit oder gar um das Leben. Die Scholastiker haben übrigens verhältnissmässig ebenso viel geschrieben als gesprochen, aber ihr Schreiben hat Aehnlichkeit mit ihrem Sprechen, es hat allgemein den Charakter, dass Sätze (fremde oder eigene, am öftersten Sätze der Kirchenlehre) aufgestellt, Gründe pro et contra aufgebracht und gegeneinander abgewogen werden. Man hat es den Scholastikern zum Vorwurf gemacht, dass sie ein barbarisches Latein gesprochen und geschrieben. Die Thatsache ist richtig, aber es kann erinnert werden, dass die Scholastiker mit der lateinischen Sprache, wenn sie einmal allgemeine Sprache der Wissenschaft sein sollte, nichts besseres thun konnten, als sie in ihrer früheren Eigenthümlichkeit vernichten. Es ist ein Beweis von der Macht und Kühnheit des Geistes bei den Scholastikern, dass sie eine todte und noch dazu so armselig steife und ungefüge Sprache wie die lateinische, lebendig und gelenk zu machen vermocht haben. Dabei haben sie freilich nicht viel Geschmack gezeigt, die Freiheit mit der sie die Sprache gemeistert hat ganz nur die Form frevelhafter Willkühr; — die todte Sprache in diesen gespenstigen Verrenkungen und Verzerrungen ist höchst widerlich — aber sie konnten nicht anders, war doch selbst die Natur, die mit ewig jugendlicher Frische sie umgab, vor ihren Augen zum ekelhaften Gespenst geworden, weil es ein fremder, ja ihnen feindlich gegenüberstehender Geist war, den sie in der Natur zu erblicken vermeinten. Die Scholastik als grosses Ganzes betrachtet ist ein grosses ehrwürdiges Bauwerk des menschlichen Geistes, ganz ähnlich den mittelalterlichen Domen, an denen wir noch mit Bewundrung emporsehen, so sehr wir auch gewöhnt sind hochmüthig auf das Mittelalter herabzublicken. Sehen wir bei den Griechen einzelne grosse Philosophen um welche sich Schüler gruppiren, und diese Gruppen fast mehr nebeneinander als nacheinander, auf wenige Jahrhunderte und auf einen engen Raum beschränkt,

und das Ganze dennoch grossartig durch stille Einheit, gegenseitige Anerkennung der grossen Meister; so tritt uns bei den Scholastikern eine unübersehliche Anzahl von berühmten Namen von denen sich einer immer über den andern thürmt entgegen, und doch gruppiren sich auch diese Namen von denen fast jeder auf Selbständigkeit Anspruch macht wieder um einzelne grössere und grösste. Wir sind nicht einmal im Stande die einzelnen Gruppen alle namhaft zu machen, geschweige die einzelnen Namen aller Meister und Schüler anzugeben. Die fratzenhafte Verzerrung des Natürlichen, der Sprache, d. h. des unmittelbaren Ausdrucks der Menschennatur (bei Platon die Fülle tiefster unmittelbarer Weisheit, bei Occam ein willkührliches und niemals seinen Zweck erreichendes Mittel die Dinge zu bezeichnen), gleichen den scheusslichen Ungeheuern und Fratzen, mit denen die mittelalterlichen Dome verziert sind. Tritt man mitten in das wüste Getümmel der Scholastiker hinein, welches sich durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurchzieht und über die ganze christlich-germanische und romanische Welt ausbreitet, so verzweifelt man Sinn und Verstand darin entdecken zu können, man findet keinen Ariadne-Faden in diesem Labyrinth; aber tritt man dann weiter zurück und fasst das Ganze ins Auge, so gliedert sich der scheinbare Wirrwarr vor unsern Augen und man entdeckt auch hier den grossen Menschengeist, der durch alle diese grossen und kleinen, sich so mannigfaltig charakterisirenden Einzelgeister hindurch seine Entwicklung nimmt. Ein so wunderlich oft durch die erbärmlichsten Kleinlichkeiten zum erhabensten Ganzen sich aufthürmender Bau wie die Scholastik muss natürlich von verschiedenen Gesichtspunkten aus sich sehr verschieden ausnehmen; wir werden ihn von demjenigen Standpunkte aus betrachten, welcher von uns §. 162. angegeben und gerechtfertigt worden ist [1]).

Wir können in der Scholastik ganz entschieden vier Abtheilungen oder Perioden unterscheiden, in denen die äussere und innére Gestalt der Scholastik wesentlich verschieden ist. In der ersten Abtheilung, von Erigena, dem Vater der Scholastik, bis Anselm von Canterbury, tritt

der Gegensatz zwischen Gegenstand und Bewusstsein noch nicht als Widerspruch hervor und der Geist befriedigt sich bei der Vermittlung welche dieselben durch den Glauben gefunden; die Scholastik ist noch fast ganz in platonischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise befangen, über die Philosophie hat man noch kein anderes Bewusstsein, als dass sie dem menschlichen Verstande den Glauben expliciren solle. In der zweiten Abtheilung, vom ersten Auftauchen des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus bis auf Bekanntwerdung des gesammten Aristoteles, tritt jener Widerspruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand auf und hat eine rationalistische Richtung der Scholastik zur Folge, durch welche es zu einem schwachen Bewusstsein von der Möglichkeit der Selbständigkeit der Philosophie kommt; aber der Nominalismus wird vom Realismus verdrängt, dessen Entwicklung die dritte Abtheilung darstellt, in welcher die Stiftung der Universitäten und die Bekanntschaft mit Aristoteles tiefgehenden Einfluss ausüben. Die Scholastik geht von dem einen Extrem, vom entschiednen Realismus, Schritt für Schritt bis zum Nominalismus fort, in welchen sie in der vierten Abtheilung mit Occam überschlägt, damit aber auch nach vollständiger Herausarbeitung aller Seiten des Widerspruchs zwischen Bewusstsein und Gegenstand sich vollkommen erschöpft und ihre Aufgabe erfüllt hat. So ist sie ganz äusserlich geworden und löst sich in dieser Aeusserlichkeit auf.

1) Die scholastische Philosophie ist häufig auf das ungerechteste beurtheilt worden, theils weil protestantische Gelehrte den Hass gegen den Katholicismus auf sie übergetragen, theils weil man nur die Aeusserlichkeiten derselben ins Auge gefasst hat. Zu den ungerechtesten Urtheilen, welche alles Schlimme was der scholastischen Philosophie nachgesagt werden kann auf die Spitze treibt, gehört das von E. Reinhold in seinem Handbuch der allgem. Geschichte der Philosophie Thl. II. Erste Hälfte, S. 16: *An den Namen der scholastischen Philosophie knüpft sich die Bedeutung des Charakters, welcher dem philosophischen Treiben der zur römischen Kirche gehörigen christlichen Gelehrten durch das Mittelalter hindurch ausschliesslich angehört und welcher, an ihm auch nach der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften bis zum Des Cartes im Ganzen genommen als der vorherrschende erscheint. Die wesentlichen Merkmale dieses Charakters sind die einseitige Bewegung der philosophischen Forschung und ihrer Methode unter Leitung der Lehrformeln und Lehrbestimmungen, welche aus der aristoteli-*

schen und der neuplatonischen Schule in die Schulen des Mittelalters sich verpflanzten, nebst der Geschmacklosigkeit und der pedantischen Steifheit in der Darstellung, deren Mittel das barbarische Mönchslatein war; dann das Festhalten im Gebiete der Religion und Moral an unwürdigen, durch die Hierarchie und den Zeitgeist aufgedrungenen Wahnbegriffen, welche in theoretischer Hinsicht für geoffenbarte göttliche Wahrheit, in praktischer für die unerlässliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit galten und bei ihrem Widerspruche gegen die gesunde Vernunft alle freieren Untersuchungen derselben unmöglich machten; ferner der Mangel an historischer und philologischer Wissenschaft und Kritik und der wo möglich noch grössere an Naturkunde und Psychologie; endlich die aus allem Diesen hervorgehende unnütze Verwendung des Fleisses und Scharfsinnes auf regelrechte Unterscheidungen, Erklärungen und Demonstrationen erkenntnissleerer Begriffe und auf die Lösung werthloser, von irregeleiteter Spitzfindigkeit ersonnener Probleme. Könnte ohne Freiheit und Gesundheit in dem Vernunftgebrauche; auf dem während des ganzen Mittelalters das Joch zahlloser Missverständnisse und Vorurtheile lastete, und ohne die Hilfsmittel welche die Geschichte, die Sprachkunde und die Bekanntschaft mit den Erscheinungen und Gesetzen der Natur darbieten, etwas wirklich Brauchbares und Bedeutendes in der Sphäre der philosophischen Speculation geleistet werden, so würde der unermüdliche Fleiss, Eifer und Scharfsinn der Scholastiker es geleistet haben. Aber zufolge der ungünstigen Bedingungen, unter denen sie philosophirten, konnte bei ihnen trotz allen Aufwandes geistiger Anstrengung doch nichts Besseres zum Vorschein kommen als eine nach entgegengesetzten Richtungen bald auf den Irrwegen einer gehaltlosen, spitzfindigen Dialektik, bald auf denen einer schwärmerischen Mystik sich verlierende Grübelei, unter deren Missgriffen und Blendwerken nur selten ein etwas hellerer Blick in das Reich des philosophisch Erkennbaren auf eine erfreulichere Weise sich bemerkbar macht. — Tennemann beurtheilt ebenfalls die Scholastiker falsch, indem er häufig über mancherlei anstössigen Aeusserlichkeiten und Extravaganzen den eigentlichen Kern der Scholastik übersieht. Wie falsch würde der die griechische Philosophie beurtheilen, welcher sie nach den Schilderungen Lukians von den spätern Philosophen beurtheilte? Theils zu allgemein, theils zu äusserlich ist sein Urtheil (Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. I, S. 27): *Der Geist der scholastischen Philosophie ist nichts anderes als das ohne Prüfung der Kräfte des menschlichen Geistes unternommene Streben der Vernunft, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen, der Dinge an sich zu Stande zu bringen und durch den dialektischen Gebrauch der Vernunft, besonders aber (!?) der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, Prinzipe der wissenschaftlichen Erkenntniss der in der Offenbarung und der ihr gleichgeachteten Kirchenlehre enthaltenen Wahrheiten zu entdecken.* — Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie Bd. 4, S. 338.) bezeichnet die Scholastik als *diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe, in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird.* Hier wird nur ein äusserliches Verfahren und diess noch dazu unrichtig beschrieben. Tiefer und richtiger hat Staudenmaier (Erigena Bd. I, S. 446 ff.) das Wesen der Scholastik erkannt. *Er gibt*

von demselben folgende Bestimmungen: 1) *enge Verbindung der Religion mit der Philosophie;* — 2) *Erhebung des Glaubens zum Wissen.* Er sagt (S. 452): *Ihr* (der Scholastiker) *Streben ging auf die wahre Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, und in dem kraftvollen Ringen danach, in ihrem unermüdlichen Eifer zur Region des Lichts sich emporzuschwingen, wohin ihr Blick unverwandt gerichtet war, sind sie die eigentlichen Repräsentanten des Zeitgeistes geworden, der in allen Erscheinungen, Handlungen und Institutionen ein ideales Gepräge zeigte. Daher in all diesen Erscheinungen das Hohe, Erhabene, Feste und Ewige. — Die Scholastik hatte kein anderes Ziel für die Wissenschaft als auf die Grundfeste des christlichen Geistes ein Gebäude von Wahrheiten zu errichten, das mit seinen Zinnen den Himmel berührte. Das Unendliche, das kein Sterblicher geben kann, war in der Offenbarung gegeben; und auf diesem heiligen Boden fest und unerschütterlich ruhend, suchte man einzudringen in die Reiche der Natur und des Geistes und in Terminismus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Quaestionen und Responsionen, in Distinctionen und Conclusionen, den Pfeilern und Säulen des Systems, die Eine Wahrheit zu erhärten und darzustellen. So offenbarte sich die Fülle der substantiellen Wahrheit in den verschiedensten Formen, trat hervor ans Licht in den mannigfaltigsten Offenbarungen, die aber immer auf das Eine und doch unendlich reiche Wesen hinwiesen. So auf jener göttlichen Grundlage fest eingewurzelt stehend und ausgerüstet mit seltenem Scharfsinn und einer unüberwindlichen Dialektik, scheute der Geist weder Höhe noch Tiefe; er fragte überall nach dem Ersten und Letzten und endete nicht, bis er die höchsten Fragen über Gott und Welt, Geist und Natur sich befriedigend gelöst hatte. So bald die Geisteskräfte in einem Brennpunkte concentrirend, bald zu den Grenzen der Erkenntniss fortgehend, bedienten sie sich einer Freiheit, die, durch den Glauben nur weiter ausgedehnt, nicht eingeschränkt, für sich nichts mehr in Anspruch nehmen konnte, wenn sie nicht in blinde Willkühr, welche die Unfreiheit ist, versinken wollte.* Diese Freiheit, von welcher Staudenmaier spricht, ist nur die äusserliche, diess, dass die Päpste sie haben schalten lassen und nur Censuren ertheilt haben, wo sie übergriffen. Diese äussere Freiheit wird mit demselben Rechte von protestantischen Schriftstellern als Unfreiheit bezeichnet. Die Wahrheit ist, dass die Kirche stets die Obervormundschaft über die in sich selbst unfreie Philosophie behauptete, also im kirchlichen Sinne in der Unfreiheit erhielt, um sie bei der wahren Freiheit zu halten. Solche Bevormundung war allerdings den Scholastikern nöthig, aber die Philosophie musste ihr doch entwachsen, ja die ganze germanische Welt, sowie sie zum Selbstbewusstsein und zur Selbstbestimmung kam. Staudenmaier sitzt mit seinen Ansichten im Mittelalter, im Katholicismus fest, mit einem Sinne, welcher für das Grosse des Mittelalters, diese abstracte Herrschaft des Geistes, einen Sinn hat, aber blind ist für die kolossalen Missverhältnisse zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, wie sie im Mittelalter stattfanden, durch welche die gemeinste Sinnlichkeit in Geistigkeit, die erhabenste Geistigkeit in Sinnlichkeit verkehrt wurde. Die Unfreiheit der scholastischen Philosophie ging nicht von der Kirche aus; die ganze Erscheinung des Geistes im Mittelalter war eine unfreie; diese Unfreiheit war nicht äusserlich, sondern innerlich, denn der Geist besass sich im Mittelalter nicht als er selbst, sondern als ein andres, fremdes, er vernich-

tete sich selbst in seinem zeitlichen Dasein, und es fiel ihm nicht ein, dass er in dieser Zeitlichkeit jemals zu einer ihm selbst adäquaten Erscheinung kommen könne.

Erste Abtheilung der Scholastiker.

§. 181. *Johannes Scotus Erigena.*

Joh. Scot. Erigen. de divisione naturae libri V. etc. ed. Th. Gale. Oxon. 1681. fol. — (ed. C. B. Schlüter.) Acced. tredecim auctoris hymni ad Carol. calv. ex palimpsestis Angeli Maji. Monast Guestph. 1838. 8. — Dess. Schrift De divina praedestinatione in Gilb. Manguini vett. auctt. qui IX. sec. de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta. Par. 1650. T. I, p. 103 sqq. — Die Uebersetzung des Dionys erschien zu Cöln 1556. fol. — Vergl. Peter Hjort: J. S. Erigena, oder vom Ursprung einer christl. Philos. Kopenh. 1823. 8. — F. A. Staudenmaier: Joh. Sc. Erigena. Erster Theil. Frankf. a. M. 1834. 8. — C. F. Hock: Joh. Sc. Erigena etc. in den Ephem. Bonnens. 16. fascic. 1835.

Johannes Scotus Erigena, ein Irländer, Schotte oder Engländer [1]), wurde in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geboren und begab sich nach Gallien, wo er bei dem wissenschaftlich gesinnten Könige Karl dem Kahlen die beste Aufnahme fand und zum Vorsteher der pariser Hofschule ernannt wurde [2]). In einer theologischen Streitigkeit wurde er zu dem Werke de praedestinatione veranlasst, welches ihm viele Gegner zuzog [3]). Als er hernach auf den Wunsch Karls des Kahlen die Schriften des Dionysios Areopagita aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte und seine Uebersetzung dem Papste zur Approbation vorzulegen versäumte, so veranlasste diess den Papst Nikolaus I. gegen ihn bei dem Könige Beschwerde zu führen [4]). Auch in einer späteren theologischen Streitigkeit über die Transsubstantiation ergriff Erigena das Wort in einer Schrift, welche verloren gegangen [5]). Um 883 wurde Erigena von dem hochverdienten Könige Alfred dem Grossen an die von ihm gegründete Universität zu Oxford gerufen, wo er eine Zeit lang Mathematik und Dialektik lehrte [6]). Endlich wurde er Abt zu Malmesbury und starb hier von seinen Schülern meuchelmörderisch umgebracht [7]). Sein heiliges Leben und klägliches Ende zogen ihm den Ruhm eines Märtyrers und Heiligen zu, welcher sich in Frankreich und England lange erhielt, von Rom aber später nicht anerkannt wurde [8]).

Da er eine in jener Zeit unerhörte Gelehrsamkeit besass, namentlich der griechischen und vielleicht auch der hebräischen und arabischen Sprache mächtig war; so entstand wahrscheinlich hieraus das Gerücht, dass er in früheren Jahren Griechenland und sogar Asien besucht habe, um sich wissenschaftlich auszubilden. Unter seinen Schriften ist die bedeutendste sein Werk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* oder De divisione naturae, welches man als die Grundlage der ganzen scholastischen Literatur betrachten kann, wenn es auch durch die umfangreichen und grösstentheils minder tiefsinnigen, daher auch leichter verständlichen Werke späterer Scholastiker scheinbar verdunkelt worden ist. Als sich im 13. Jahrhundert die Albigenser auf einige Stellen dieses Buches häufig beriefen, so liess der Papst Honorius III. dasselbe verfolgen und verbrennen. Man findet in diesem Werke einen tief wissenschaftlichen Sinn und eine ausgebreitete Gelehrsamkeit. Platon und Aristoteles, Boethius, die heilige Schrift und die ausgezeichneteren Kirchenschriftsteller sind dem Erigena genau bekannt; Aristoteles wahrscheinlich nur nach einigen seiner Schriften.

1) Vergl. Staudenmaiers Erigena Thl. I, S. 103 ff. Es wird der Ansicht Gale's beigepflichtet. Es heisst S. 108: *Erigena hat seinen Namen von seinem Geburtsorte, der in England lag. Ergene nämlich war ein beträchtlicher Theil der Grafschaft Hereford, an Wallis angrenzend. Es gehörte selbst zu Wallis als ein besonderer Theil und war zu jener Zeit dem Könige Alfred tributbar. In diesem Beztrk (Ergene) fand nun Gale den Ort Eriuven, welches Wort nur wenig abweicht von Eriugen, zusammengezogen Ergene. Dieser Landestheil wurde noch zu den Zeiten des Thomas Gale von den Wallisern Erynug oder Ereinuc genannt. Nach Berichten aus älterer Zeit hatten die Schotten das Gebiet von Wallis einige Zeit inne. Von diesem Umstande leitet Gale den Beinamen Scotus ab.*

2) Karl der Kahle zog die ausgezeichnetsten Gelehrten an seinen Hof, sammelte Handschriften und erhob die Hofschule zur höchsten Stufe einer damaligen Bildungsanstalt. Mit Erigena stand der König auf einem sehr vertrauten Fusse.

3) Ein Mönch Gottschalk hatte mit der Lehre doppelter Prädestination, zur Seligkeit und zum ewigen Verderben, welche er auf das Ansehn des heiligen Augustin stützte, grosses Aufsehn gemacht und war von dem Erzbischof Hincmar von Rheims hart gezüchtigt worden. Diess gab zu einem Streit unter den vornehmsten Geistlichen Veranlassung, in welchem Erigena von Hincmar aufgefordert wurde, seine Meinung abzugeben. Er that es zu Gunsten Hincmars in der oben angegebenen Schrift, welche aber hart angegriffen und unter

andern auch auf den Concilien von Valença und Langres verworfen ward Allerdings hat Augustin meist nur von einer Prädestination zur Seligkeit gesprochen, doch kommen in seinen Schriften auch Stellen von Prädestinatio ad sempiternum interitum vor, z. B. August. tractat. XLVIII. in Joannem. Ueberall wo Augustin von Prädestination ohne weitern Zusatz spricht, versteht er Vorherbestimmung zur Seligkeit, und so mag Erigena, der nur diese anerkennt, wohl nicht Unrecht haben, wenn er in seiner Schrift (p. 130.) sagt: *Quamvis SS. Auctores modo quodam abusivae locutionis soleant dicere praedestinatos ad mortem, vel interitum, vel poenam.*

4) Nikolaus forderte von dem Könige Erigena zu ihm nach Rom zu schicken oder ihn doch nicht länger in Paris zu dulden. Cf. Bulaeus in histor. Univers. Paris. T. I, p. 184.

5) Er stellte sich der krassen Auffassung des Paschasius Radbertus entgegen, nach welcher *in dem heiligen Mahle das wahre Fleisch Christi gegenwärtig, welches geboren ist von der Jungfrau, am Kreuze gelitten hat und aus dem Grabe erstanden ist.* Auch diese Schrift des Erigena wurde von Theologen verfolgt.

6) Alfred der Grosse, selbst bewandert in Wissenschaften und Künsten, förderte diese mit Kraft und Einsicht. Er berief eine Menge fremder Gelehrter nach Oxford, an deren Spitze Grimbald stand und unter denen sich höchst wahrscheinlich auch Erigena befand.

7) Der Mord wurde in der Kirche des h. Laurentius vollbracht. Ein himmlisches Licht soll mehre Nächte über dem Leichnam geleuchtet haben, worauf ihn die Mönche in einer grössern Kirche in der Nähe des Altars begruben.

8) Vergl. Staudenmaiers Erigena Th. I, S. 147 ff. — Es herrscht über fast alle Lebensumstände des Erigena grosse Dunkelheit, welche dadurch noch grösser wird, dass offenbar Verwechslungen mit einem andern gleichzeitigen Johannes stattgefunden. Nicht einmal diess weiss man mit Bestimmtheit, ob er Mönch oder Priester gewesen sei. In der Grabschrift, welche die Mönche zu Malmesbury ihm setzten, wird er nur als Sanctus Sophista Joannes bezeichnet. Er selbst nannte sich Extremum Sophiae studentium. Daraus dass weder in dem Briefe des Papstes Nikolaus I. an Karl den Kahlen (bei Staudenmaier S. 166.), noch in dem verwerfenden Urtheil der Lyoner Kirche über seine Schrift De praedestinatione (bei Tennemann Gesch. der Phil. Bd. 8, S. 71 f.) seiner als eines Mönchs oder Priesters gedacht wird, kann man vermuthen, dass er Laie gewesen. Vielleicht trat er erst später in den priesterlichen Stand.

§. 182. *Fortsetzung.*

Wenn man, wie der h. Augustin sagt, glaubt und lehrt, dass die Philosophie oder das Studium der Weisheit nicht etwas anderes ist als die Religion; — was ist über Philosophie zu verhandeln, als die Regeln der wahren Religion, durch welche die höchste und ursprüngliche Ursache aller Dinge, Gott, demüthig verehrt und verständig erforscht wird, auseinanderzusetzen? Es ist also ausge-

macht, dass die wahre Philosophie die wahre Religion ist und dass umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist [1]). Wenn Erigena diesen Satz ausspricht, so versteht er unter der wahren Religion stets die geoffenbarte christliche, wie sie in der heiligen Schrift und in der Kirchenlehre gegeben ist und deren unzweifelhafte Wahrheiten die Philosophie sich zum Gegenstande der Erkenntniss zu machen hat. Keinesweges ist mit jenem Satze gemeint, dass die Philosophie selbständig der Wahrheit nachgehend zur wahren Religion kommen müsse, so dass es auch nur einen Augenblick problematisch bliebe, ob diese wahre Religion die christliche sei, — davon ist der Gläubige von vorn herein überzeugt, und diese Ueberzeugung, nicht der Zweifel ist der Grund seines Philosophirens. *Obschon der Autorität der heiligen Schrift in Allem zu folgen ist, da in ihr gleichsam in ihren verborgenen Tiefen die Wahrheit besessen wird; so muss man doch nicht glauben, dass sie immer der eigentlichen Bezeichnungen der Worte und Namen sich bediene, indem sie uns die göttliche Natur offenbart, sondern sie bedient sich gewisser Aehnlichkeiten und verschiedner Weisen übertragener Worte oder Namen, indem sie zu unserer Schwäche sich herablässt und unsere noch rohen und kindischen Sinne durch einfache Lehre aufrichtet. Der Apostel sagt: Ich gebe euch Milch zum Trank, nicht Speise. Die göttlichen Aussprüche gehen darauf aus, dass sie über einen unaussprechlichen, unbegreiflichen und unsichtbaren Gegenstand uns etwas zu denken geben und überzeugen um unsern Glauben zu nähren. Wenn diejenigen, welche ein reines und frommes Leben führen und eifrig die Wahrheit suchen, nichts anderes von Gott sagen und denken dürfen, als was in der heiligen Schrift gefunden wird, so dürfen auch die nur ihrer Bezeichnungen und Bilder sich bedienen, welche von Gott etwas glauben oder behaupten. Denn wer möchte wagen von der unaussprechlichen Natur etwas von ihm selbst Aufgefundenes zu sagen, ausser was jene selbst über sich selbst in ihren heiligen Organis, den theologischen meine ich, ermessen hat* [2])? *Es ist kein anderes Heil der*

gläubigen Seelen als von dem Einen Prinzip von Allem zu glauben was wahrhaft verkündigt wird, und was wahrhaft geglaubt wird zu begreifen [3]). Erigena geht also daran die Aufgabe, welche schon Augustin der Wissenschaft gestellt hatte [4]), zu lösen, d. h. den Glauben seinem Inhalte nach wissenschaftlich zu begreifen. Ueberall geht er daher bei seinen Untersuchungen von Aussprüchen der heiligen Schrift oder ausgezeichneter Kirchenschriftsteller aus; aber auch auf griechische Philosophen, namentlich auf Platon und Aristoteles bezieht er sich, an welche er sich auch in Rücksicht auf die philosophische Ausdrucksweise anschliesst, sowie er überhaupt in formeller Beziehung als durch sie gebildet erscheint [5]). Sein Verhältniss gegen die Kirchenväter bezeichnet er wie folgt. *Es kommt uns nicht zu über die Einsichten der heiligen Väter zu urtheilen, sondern sie fromm und ehrfurchtvoll anzunehmen; aber wir werden dennoch nicht gehindert das auszuwählen, was mehr den göttlichen Aussprüchen nach Betrachtung der Vernunft zu entsprechen scheint* [6]). So erlaubt er sich wohl gewisse Aussprüche der h. Väter bei Seite liegen zu lassen, aber auch diess nur im Vergleich mit der h. Schrift. Näher unterscheidet Erigena die *Weisheit* (sapientia), welche sich auf das Göttliche bezieht und auch als Theologie bezeichnet wird, von der *Wissenschaft* (scientia), welche sich auf die aus den Ideen gezeugten Dinge bezieht und Physik (an welche sich die Sittenlehre anschliesst) genannt wird [7]). Die Theologie wird auch der *erste und höchste Theil der Weisheit* (sophia) genannt und in die affirmative (*καταφατική*) und negative (*ἀποφατική*) getheilt, je nachdem sie über das Göttliche entweder positive oder negative Bestimmungen gibt [8]). Indem Erigena seine Physik (im eben angegebenen Sinne) im dritten und vierten Buche seines Werks De divisione naturae auch auf Stellen der heiligen Schrift gründet, so sieht man wie bei ihm die Religion die Grenzen der Theologie überschritt, und dieselbe Allgemeinheit hat ihm auch die Philosophie als eins mit der Religion. *Die wahre Philosophie hat* dem Erigena *zweimal zwei Haupttheile, die zu Lösung jeder Frage*

nöthig sind, welche die Griechen διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική genannt haben: Eintheilung, Definirung, Aufzeigung, Auflösung. Von diesen scheidet der erste Eins durch Theilung in Viele, der zweite fasst Eins zusammen aus Vielen durch Definirung, der dritte erschliesst durch das Offenbare das Verborgene, der vierte endlich löst das Zusammengesetzte in die Einzelnen durch Trennung auf[9]). Der erste dieser Wege ist der, welchen Erigena in seinem Werke De divisione naturae einschlägt. — Indem nun Erigena die Aussprüche der Schrift zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntniss macht, erklärt er sie, und da diese Erklärung besonders in seiner Physik häufig allegorisch ist, so erinnert er in seiner Schrifterklärung an Philon. Das Bedeutendste an ihm ist aber, dass er den Widerspruch im Ewigen, Göttlichen nicht nur weiss, sondern auch zu ertragen vermag, seine Nothwendigkeit begreift und auf eine Ableitung der entgegengesetzten Bestimmungen vielfach ausgeht. Durch das Christenthum, welches wie es in ihm und in der Kirche lebendig der eigentliche Quell seiner tiefen Anschauungen und Erkenntnisse ist, steht er auf einem bei weitem höheren Standpunkte als die griechischen Philosophen. Aber auf diesen Standpunkt erhebt er sich nicht durch seine Speculation selbst, sondern durch den Glauben, d. h. er ist ihm ein durch die göttliche Gnade gegebener, ohne dass er selbst wüsste wie er dazu kommt. Diesem Standpunkte gemäss wird von der Welt der Erscheinung eine andere der Wahrheit unterschieden, in welcher weder Sünde, Mangel und Unvollkommenheit, noch auch die Vielheit und der Unterschied der endlichen Dinge existirt; Erigena bezeichnet dieselbe als Paradies. Diese Welt wird aber nicht als eine vergangene oder zukünftige oder jenseitige der Welt der Erscheinung entgegengestellt, sondern sie wird als ewig nur dem Begriff nach später als Gott erkannt, und die sinnliche Welt hebt sich schlechthin in sie auf, so dass die Körperwelt in die Welt der Ideen übergeht, die menschliche Natur (durch die Erlösung durch Christus) in den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit und Reinheit, ja über die eigene Natur

hinaus in Gott übergeht. Diese Rückkehr in Gott wird als Uebergang alles Sinnlichen in Geist und alles Geistes durch Wissenschaft und Weisheit in Gott bezeichnet, ohne dass dadurch Gott und die creaturliche Welt schlechthin identisch würden, sondern der Gott ist in seiner ewigen Welt wie das Licht der reinsten (mithin ganz widerstandlosen und verklärten aber doch noch unterschiedenen) Luft. Die Erlösung, die Vermittlung beider Welten, bleibt dem Erigena als ein Werk freier göttlicher Gnade, nach deren Grunde nicht zu fragen sei, noch ganz religiöses Mysterium, und er macht keinen Versuch durch den Verstand diese Vermittlung in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisen, sie ist für ihn ein blosses Factum. Aber diess, dass sie doch gewusst wird als wahr und wirklich, erhebt ihn über die griechischen Philosophen. Hiermit hängt dann genau zusammen, dass es zu einem Festhalten des Widerspruches beider von ihm nur unterschiednen Welten wie des von Sein zu Nichtsein in dem Bewusstsein des Erigena noch nicht kommt, dieser Widerspruch tritt erst später auf, im Streit der Nominalisten und Realisten. Der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein fällt dem Erigena ganz in Gott, in welchem er sich zur Einheit aufhebt, und ist für ihn ein Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit. Daher ist Erigena auch tiefsinniger, speculativer als alle nachfolgende Scholastiker, weil er wenn auch ganz unmittelbar über einen Widerspruch hinweg ist, mit dessen Lösung jene sich abmühen. So klar, bestimmt, dialektisch gebildet Erigena übrigens durchweg ist, so gibt ihm doch der Umstand, dass ihm wie gesagt die Vermittlung beider Welten religiöses Mysterium und als solches in seiner ganzen Macht bleibt, etwas Mystisches, und wie daher in ihm die scholastische Philosophie anhebt, so schliessen sich auch an ihn die Mystiker an, welche später mit dem Rechte seliger Gewissheit einer in ihnen selbst unmittelbar geschehenen Vermittlung den Scholastikern sich entgegenstellen, welche jene Vermittlung mit dem Verstande zu begreifen suchen und dabei dem Widerspruche mit sich selbst verfallen. Mit aller Innigkeit eines Mystikers gibt sich Erigena der gött-

lichen Offenbarung hin und mit aller Kraft eines selbstbewusst verständigen Philosophen gibt er sich selbst und der Welt Rechenschaft über seinen Glauben. Und weil dieser die Fülle der Wahrheit ist, so kommt er durch ihn zu Gedanken, deren Richtigkeit und Mächtigkeit erst gegenwärtig recht gewürdigt und begriffen wird, wo eine freie philosophische Forschung endlich aus sich selbst zu ihnen gelangt ist, nachdem der Vernunft eine Vermittlung gelungen, welche man so lange vergeblich erstrebte.

Das eben von Erigena Berichtete wird durch den nachfolgenden Auszug seines Werkes De divisione naturae allseitige Bestätigung finden [10]).

1) Joh. Erig. de praedest. ap. Manguin. T. I, p. 103. Wenn Erigena an d. O. sagt: *Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edissere necessarium duximus;* so scheint er unter der mit der Religion einigen Philosophie die griechische selbständige Philosophie zu verstehen; in Wahrheit ist aber seine Philosophie, wie die Folge zeigen wird, formell von der griech. durchaus verschieden.

2) De div. nat. (ed. Schlüter) l. I, c. 66 ab init. Cf. ib. l. II, c. 15 init. *Von den göttlichen Aussprüchen muss alle Untersuchung der Wahrheit den Anfang nehmen.* Ib. l. II, c. 20. l. V, c. 18. 41. l. II, c. 33.

3) De div. nat. l. II. Cf. ib. l. II, c. 30 med.

4) Vergl. §. 168.

5) Unter den Kirchenschriftstellern verehrt Erigena besonders den Dionysios Areopagita, *den grossen und göttlichen Offenbarer* (cf. De div. nat. l. III, c. 8.), den Gregor von Nazianz und seinen Commentator Maximus, den Gregor von Nyssa und den h. Augustin. — Platon bezeichnet er (De divis. nat. l. I, c. 33.) als *den grössten unter denen die über die Welt philosophirt haben*, und Aristoteles (De divis. nat. l. I, c. 16 fin.) als *den wie es heisst scharfsinnigsten Ergründer des Unterschieds der natürlichen Dinge.*

6) De div. nat. l. II, c. 16 med.

7) De div. nat. l. III, c. 3 ab init.

8) De div. nat. l. II, c. 30 ab init.

9) De praedest. proem.

10) Erigena De divisione naturae. Lib. I. *So oft ich darüber nachdenke, dass die erste und höchste Eintheilung aller Dinge, welche entweder vom Geiste begriffen werden können, oder seine Anstrengung übertreffen* (für sie zu hoch liegen), *diejenige ist in das was ist und in das was nicht ist: so begegnet mir für diess alles ein allgemeines* (generale) *Wort, welches griechisch φύσις, lateinisch natura heisst.* — (I.) *Es scheint mir die*

Eintheilung der Natur durch vier Unterschiede zu vier Arten (species) *zu gelangen, von denen die erste die ist, welche schafft und nicht geschaffen wird; die zweite die, welche geschaffen wird und schafft; die dritte, welche geschaffen wird und nicht schafft; die vierte, welche weder schafft noch geschaffen wird. Von diesen vieren sind je zwei einander entgegengesetzt, denn die dritte steht der ersten entgegen und die vierte der zweiten. Aber die vierte wird zum Unmöglichen gerechnet, deren Unterschied darin besteht, dass sie nicht sein kann.* (2.) Zunächst wird nun über die erste und Haupteintheilung in Seiendes und Nichtseiendes gesprochen. Es werden *gewisse Weisen ihrer Interpretation* (Beziehungen in denen Sein und Nichtsein zu unterscheiden) *unterschieden.* (3.) *Von diesen scheint die erste diejenige zu sein, durch welche der Verstand überredet: dass von allem, was dem körperlichen Sinne oder der Wahrnehmung der Einsicht unterliegt, verständigerweise gesagt werden könne, dass es sei; dass dagegen dasjenige, was durch die Erhabenheit seiner Natur nicht nur allem Sinne, sondern auch der Einsicht und dem Verstande entflieht, mit Recht nicht zu sein scheint.* Nun ist aber *Gott, welcher allein wahrhaft ist, das Sein* (essentia) *von Allem,* und *wie Gott selbst in sich selbst über aller Creatur durch keine Einsicht begriffen werden kann, so ist auch die in den geheimsten Grenzen der von ihm gemachten und in ihm bestehenden Creatur betrachtete ουσία unbegreiflich. Was aber in jeglicher Natur entweder mit dem körperlichen Sinne gefasst oder mit dem Verstande betrachtet wird, ist nichts anderes als ein an sich unbegreifliches Accidens irgend eines Seins, welches entweder durch Qualität, oder Quantität, oder Form, oder Materie, oder einen Unterschied, oder Ort, oder Zeit erkannt wird, nicht als das was es ist, sondern weil es ist.* (4.) Die zweite Weise des Seins und Nichtseins ist die, *welche in den Ordnungen und Unterschieden der Naturen und Creaturen geschaut wird, welche von der erhabensten und zunächst um Gott gestellten intellectualen Tugend* (virtus im Sinne der Neuplatoniker) *anhebend bis zum Ende vernünftiger und unvernünftiger Creatur herabsteigt: d. h. vom höchsten Engel bis zum äussersten Theile der vernünftigen und unvernünftigen Seele, ich meine das nährende und bewegende Leben.* Hier treten die auf einander folgenden Ordnungen in den Gegensatz, dass das Sein der einen das Nichtsein der andern ist. *Auf diese Weise wird von jeder Ordnung rationaler und intellectualer Creatur gesagt, dass sie sei und dass sie nicht sei. Sie ist nämlich, wiefern sie von den höhern Ordnungen oder von sich selbst erkannt wird; sie ist nicht, wiefern sie sich durch die unteren Ordnungen nicht erkennen lässt.* (5.) *Die dritte Weise erblickt man in dem, worin die Fülle dieser sichtbaren Welt zu Stande kommt und in dessen vorausgehenden Ursachen.* Das bereits Erschienene wird Seiendes genannt, das noch Verborgene, welches erst künftig zu erscheinen bestimmt ist, Nichtseiendes. (6.) *Die vierte Weise ist die, welche nach den Philosophen nicht unpassend nur von dem sagt dass es sei, welches durch den alleinigen Verstand begriffen wird, von dem aber, was durch Zeugung, durch Ausdehnung oder Zusammenziehung der Materie, Ort, Zeit und Bewegung variirt, sagt, dass es in Wahrheit nicht sei, wie sich alles Körperliche verhält, was entstehen und vergehen kann.* (7.) *Die fünfte Weise ist die, welche nur in der menschlichen Natur erblickt wird, welche wenn sie die Würde des göttlichen Ebenbildes, worin sie eigentlich besteht, durch*

die Sünde verloren hat, nach Verdienst ihr Sein verloren hat. Wenn sie aber nach Wiederherstellung der Gnade des eingebornen Sohnes Gottes zum früheren Stande ihrer Substanz, in welcher sie nach dem Bilde Gottes gegründet ist, zurückgeführt wird, so beginnt sie zu sein, da sie in dem zu leben beginnt, welcher nach dem Bilde Gottes gegründet ist. — Bei dieser Gelegenheit wird eines Ausspruchs des h. Augustin gedacht, nach welchem die Natur *der Engel vor aller Creatur dignitate non tempore gegründet gewesen sei, und sie die uranfänglichen Ursachen, die principalia exempla, die πρωτότυπα, zuerst in Gott betrachtet hätte, dann in sich selbst, dann die Creaturen selbst in ihren Wirkungen*, an den sich eine Untersuchung knüpft, deren Resultat (8.) so ausgesprochen wird: *Die Engel haben nicht die Ursachen der Dinge selbst, welche in dem göttlichen Wesen* (essentia) *subsistiren, gesehen, sondern gewisse göttliche Erscheinungen, welche die Griechen Theophanien nennen und welche mit dem Namen der ewigen Ursachen, deren Bilder sie sind, genannt sind.* Und hieraus wird dann geschlossen, dass auch wir nach dem Tode sowie die Engel Gott schauen werden, d. h. nicht ihn den unnahbaren unmittelbar, sondern jeder nach der *Höhe seiner Heiligkeit und Weisheit* Theophanien. *Wie gross die Vielfältigkeit der heiligen* (und erwählten) *Seelen sein wird, so gross wird die Besitzung göttlicher Theophanien sein.* (9.) Indem dann weitere Untersuchungen über die Theophanien angestellt werden, heisst es, (10.) *die göttliche Essenz sei an sich unbegreiflich, erscheine aber auf wunderbare Weise sobald sie mit der intellectualen Creatur verbunden werde, so dass die göttliche Essenz selbst nur in der intellectualen Creatur erscheine.* Nach diesen wichtigen Abschweifungen kehrt Erigena zu der Eintheilung der Natur zurück. (12.) *Unter den besagten Eintheilungen der Natur ist uns als erste Differenz diejenige erschienen, welche schafft und nicht geschaffen wird. Und mit Recht, weil eine solche Art der Natur nur von Gott mit Recht ausgesagt wird, als welcher der alleinige schaffende Ἀναρχος von Allem ist, d. h. ohne Anfang begriffen wird, weil er allein die ursprüngliche Ursache ist von Allem was aus ihm und durch ihn geworden ist, und desshalb auch Ende* (Zweck) *von Allem ist was aus ihm ist. Denn nach ihm strebt Alles hin. Er ist also Anfang, Mitte und Ende. Anfang, weil aus ihm Alles ist; Mitte aber, weil in ihm und durch ihn Alles besteht; Ende aber, weil Alles zu ihm hin sich bewegt, die Ruhe seiner Bewegung, die Unveränderlichkeit seiner Vollendung begehrend.* (13.) Erigena meint, der Name Deus werde von θεωρῶ videre oder von θέω currere abgeleitet, oder richtiger von beiden Worten, *denn er sieht das was in ihm ist, während er nichts ausser ihm erblickt, weil nichts ausser ihm ist, und er läuft in Alles und steht auf keine Weise, sondern erfüllt laufend Alles. Dennoch bewegt er sich auf keine Weise, wenn ja von Gott in Wahrheit ruhende Bewegung und bewegte Ruhe gesagt wird. Denn er steht in sich selbst, unbeweglich, niemals seine natürliche Stabilität verlassend. Aber er bewegt sich durch Alles, damit es sei das als was es wesentlich von sich subsistirt; denn durch seine Bewegung wird Alles. Gott läuft durch Alles ist nichts anderes als Gott sieht Alles, sondern wie durch sein Sehen, so durch sein Laufen* (seine Bewegung) *wird Alles durch ihn. Gott bewegt sich nicht aus sich heraus, sondern von sich selbst in sich selbst zu sich selbst.* So bewegt sich auch Alles *von ihm damit es sei durch ihn zu ihm, damit es in ihm un-*

beweglich und ewig ruhe. Gott wird der bewegte genannt, nicht weil er aus sich heraus sich bewege, er der immer unveränderlich in sich ruht, weil er Alles erfüllt; sondern weil er Alles sich bewegen macht aus dem Nichtexistirenden in das Existirende. — In der göttlichen Natur ist Sein und Wollen nicht verschieden, sondern Eins und dasselbe, und so erscheint Gott in dem was er will und dadurch zum Sein ruft selbst als einer der aus dem Nichtsein in das Sein tritt, und so *wird mit Recht gesagt, dass die göttliche Essenz, welche an sich subsistirend alle Vernunft übertrifft, in dem was von ihr, durch sie, und in ihr und zu ihr gemacht ist, geschaffen werde.* (14.) Wie kann nun von der göttlichen Essenz einmal gesagt werden, dass sie schaffe und nicht geschaffen werde, dann wieder dass sie schaffe und geschaffen werde? Da die göttliche Natur von nichts anderem geschaffen wird, so muss sie, wenn sie doch geschaffen wird, *von sich selbst geschaffen werden.* Also ist sie auch indem sie geschaffen wird, schaffend. *Aus dem Sein dessen, was ist, erkennt man, dass die göttliche Natur ist; aus der wunderbaren Ordnung der Dinge, dass sie weise ist; aus der Bewegung, dass sie Leben ist. Sie ist also Ursache und schöpferische Natur von Allem, ist weise und lebt. Und deshalb haben die Forscher der Wahrheit überliefert, durch das Wesen* (Essentia) *werde der Vater, durch die Weisheit werde der Sohn und durch das Leben werde der heilige Geist begriffen. — Die Eine unaussprechliche Ursache von Allem und das Eine einfache und untheilbare und allgemeine Prinzip soweit sie vom h. Geiste erleuchtet sind anschauend, haben sie (die h. Theologen) als die Einheit ausgesprochen. Dessgleichen haben sie drei Substanzen der Einheit begriffen, nämlich eine ungezeugte, eine gezeugte und eine hervorgehende; das Verhältniss aber der ungezeugten Substanz zur gezeugten haben sie Vater, das Verhältniss der gezeugten Substanz zur ungezeugten Sohn, das Verhältniss der hervorgehenden Substanz zur ungezeugten und gezeugten Heiligen Geist genannt.* — (16.) Da ausser und gegen Gott nichts ist, so kann er auch eigentlich (proprie) nicht mit irgend einem Namen bezeichnet werden, welcher einen Gegensatz andeutet. *Sein* (essentia) *also wird Gott genannt, aber eigentlich ist er nicht Sein, denn diesem ist das Nichts entgegengesetzt;* ὑπερούσιος *also ist er, d. h. über das Sein erhaben* (superessentialis). *Dessgleichen wird er Güte genannt, ist aber eigentlich nicht Güte, denn der Güte ist die Bosheit entgegengesetzt, also* ὑπεράγαθος, *übergut. Gott wird er genannt, ist aber nicht Gott, denn dem Gesicht wird die Blindheit entgegengesetzt;* ὑπέρθεος, *mehr als sehend, wenn* θεός *der Sehende übersetzt wird.* Oder θεός von θέω abgeleitet; ὑπέρθεος, plus quam currens. Ebenso ὑπεραληθής, ὑπεραιώνιος, ὑπέρσοφος, mehr als Leben, mehr als Licht. Bejahung und Verneinung welche einander durchaus entgegengesetzt sind, *sind einander auf keine Weise entgegengesetzt, wenn sie sich auf die göttliche Natur beziehen, sondern stimmen durch alles in allem mit einander überein,* und diese Vereinigung positiver und negativer Bestimmungen ist durch jene Bezeichnungen ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος etc. ausgesprochen. Betrachtet man nun die göttliche Natur nach den zehn aristotelischen Kategorien, so folgt zunächst aus dem Vorhergehenden, dass (17.) *die Kategorien über die unaussprechliche Natur auf keine Art eigentlich* (proprie) *ausgesagt werden können.* Indem Erigena nun die einzelnen Kategorien durchgeht, mancherlei specielle Untersuchungen einflechtend, zeigt er, dass auch in Bezug auf sie die Gegensätze in Gott sich zur Einheit beschliessen. Diess erläutert er durch Beispiele und schliesst

dann: *Sie selbst* (die virtus divina) *ist über alle Aehnlichkeit und übertrifft jedes Beispiel; sie die indem sie durch sich und in sich unbeweglich und ewig steht, dennoch, wie gesagt wird, Alles bewegt, weil durch sie und in ihr Alles besteht und aus dem Nichtsein in das Sein geführt wird; denn sie ist durch Sein* (essendo est) *(Alles aber geht aus dem Nichts in das Sein) und zieht Alles an sich: es heisst auch sie sei bewegt, weil sie sich selbst zu sich selbst bewegt und dadurch sich selbst bewegt und gleichsam von sich selbst bewegt wird: Gott ist also durch sich selbst die Liebe, durch sich selbst das Gesicht, durch sich selbst die Bewegung; und dennoch ist er weder die Bewegung, noch das Gesicht, noch die Liebe, sondern mehr als Liebe, mehr als Gesicht, mehr als Bewegung etc. und ist durch sich selbst das Lieben, das Sehen, das Bewegen; und ist doch nicht durch sich selbst Lieben, Sehen, Bewegen, weil er ist mehr als Lieben, Sehen, Bewegen; dessgleichen ist er durch sich selbst Geliebtwerden, Gesehnwerden und Bewegtwerden, und ist doch auch nicht durch sich selbst Bewegtwerden, Gesehenwerden, Geliebtwerden, weil er mehr ist als dass er könnte geliebt, gesehen und bewegt werden. Er liebt also sich selbst und wird von sich selbst geliebt, in uns und in sich selbst; und doch liebt er auch nicht sich selbst, und wird nicht von sich selbst geliebt in sich selbst und in uns, sondern thut mehr als dass er liebt und wird mehr als geliebt in sich selbst und in uns. Er sieht sich selbst und wird gesehen von sich selbst, in sich selbst und in uns; und sieht doch auch nicht sich selbst und wird nicht gesehen von sich selbst, in sich selbst und in uns, weil er mehr thut als sehen und mehr als gesehen wird in sich selbst und in uns. Er bewegt sich selbst und wird bewegt von sich selbst, in sich selbst und in uns; und doch bewegt er auch nicht sich selbst und wird nicht bewegt von sich selbst, in sich selbst und in uns, weil er mehr thut als sich bewegen und mehr als bewegt wird in sich selbst und in uns.* (78.) *Und dieses ist das versicherte und heilsame und katholische von Gott auszusagende Bekenntniss, dass wir Alles erst fast affirmativ sei es namentlich oder wörtlich von ihm aussagen, doch nicht eigentlich, sondern übertragen; und dass wir dann Alles was von Gott affirmativ gesagt wird durch Negation verneinen, dass er es sei, nicht jedoch eigentlich, sondern übertragen, denn was von ihm ausgesagt wird, wird richtiger verneint als bejaht dass es sei: endlich ist über Alles, was von ihr ausgesagt wird, die superessentiale Natur, welche Alles schafft und nicht geschaffen wird, superessentialiter zu preisen.* (79.) *Sein, Thun und Machen ist bei Gott nicht verschieden, sondern bei ihm ist ein und dasselbe Sein, Thun und Machen; denn die einfache Natur geht nicht ein in den Begriff der Substanz und der Accidentien.* (80.) *Er ist auch mehr als Thun und Machen, und Ursache alles Machens und Thuns ohne irgend welche Bewegung* — und ebenso ist er auch über alles *Leiden und Werden.*

Lib. II. (1.) Es wird der Inhalt des ersten Buchs kurz wiederholt, an die vier Species und daran erinnert, wie sich die erste und dritte und die zweite und vierte diametral entgegenstehen. Erigena macht auf das was die vier Species gemeinschaftlich haben und worin sie einander widersprechen aufmerksam, und zeigt dann genauer wie sie in einander übergehen, welches er als Sache der Analytik bezeichnet. (2.) *Die erste und vierte nämlich sind Eins, weil sie nur von Gott verstanden werden, denn er ist der Anfang von Allem was von ihm gegründet ist, und das Ende von Allem was nach*

thm hinstrebt, um in ihm ewig und unveränderlich zu ruhen. Als das Ende von Allem *schafft er weder, noch wird er geschaffen,* die Vielen kommen in ihm zur Einheit. Nur in unserer Betrachtung, nicht aber in Gott sind also die erste und vierte Form verschieden: *sie sind nicht Formen Gottes, sondern unserer Betrachtung,* sowie sie auch in dieser, nicht in Gott zur Einigung kommen. *Wie nun die erste und vierte im Schöpfer, so wird die zweite und dritte in der Creatur erkannt. Denn die zweite wird geschaffen und schafft und wird in den ersten Ursachen der bestehenden Dinge erkannt, die dritte Form aber wird geschaffen und schafft nicht und wird in den Wirkungen der ersten Ursachen aufgefunden; also sind die zweite und dritte in ein und demselben Geschlecht, nämlich in dem der geschaffenen Natur enthalten, und sind in ihr Eins. Die zweite und dritte Form entstehen nicht nur in unserer Betrachtung, sondern werden auch in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden, in welcher die Ursachen von den Wirkungen geschieden werden, und die Wirkungen werden mit den Ursachen geeinigt, weil sie in Einem Geschlecht, nämlich in der Creatur, Eins sind. Aus vieren also werden zwei.* Aber auch der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins, *weil nichts ausser er selbst wahrhaft Seiendes genannt wird, weil Alles was von ihm ist nichts anderes ist, soweit es ist, als Theilnahme an ihm, welcher allein von sich selbst durch sich selbst subsistirt. So wird die Allgemeinheit, welche vorher gleichsam in vier Formen getheilt war, wiederum zu Einem ungetheilten Prinzip zurückgeführt.* Es wird nun zur speciellen Betrachtung der zweiten Form übergegangen, welche in den ersten Ursachen gefunden wird, welche auch Prototypa, Proorismata, Theia-thelemata, Ideae genannt werden, d. h. *Species oder Formen, in denen die unveränderlichen Verhältnisse aller zu machenden Dinge, ehe sie sind, gegründet sind.* In seinem Worte, d. h. seinem eingebornen Sohne hat der Vater die Verhältnisse aller Dinge *vorgebildet* (praeformavit). Nach Maximus Confessor stellt Erigena den Satz auf: (4.) der Mensch sei so geschaffen, *dass es keine Creatur, weder eine sichtbare noch eine unsichtbare gäbe, welche in ihm nicht wiedergefunden werden könne,* oder wie Maximus sagt: *homo officina omnium* (creaturarum) *jure nominatur — in ea* (creatura) *siquidem omnia confluunt, quae a Deo condita sunt, unamque harmoniam ex diversis naturis, veluti quibusdam distantibus sonis, componunt.* (5.) *Er ist nämlich,* fährt Erigena fort, *durch eine wunderbare Vereinigung aus den beiden allgemeinen Theilen der Natur zusammengesetzt, nämlich aus dem sinnlichen und aus dem vernünftigen* (ex sensibili et intelligibili), *d. h. aus den äussersten Enden aller Creatur. Die menschliche Natur hat nach dem Sündenfalle ihre Würde nicht vollkommen verloren, sondern noch behalten. Zwischen unsern Verstand und Gott ist keine Natur dazwischen gestellt, wenn der Aussatz der Seele und des Körpers die Schärfe des Verstandes nicht hinwegnimmt, durch welchen wir ihn begreifen und in welchem am meisten das Bild des Schöpfers gegründet ist.* (6.) Indem nun Alles in Gott zur Einigung kommt, so müssen auch die unter den Menschen stattfindenden Unterschiede, namentlich auch der Geschlechtsunterschied aufhören, wenn der Mensch in Gott zurückkehrt. Die Unterschiede selbst werden aus der Sünde abgeleitet. Mit dem Menschen und in ihm wird dann aber auch alle Creatur zur Einheit zurückgeführt. (9.) wie auch die Natur nicht getrennt worden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Diese Sätze werden zu einer Erörterung über die Person Christi angewendet.

(15.) *Die ersten Ursachen sind so in dem Anfang, d. h. im Worte Gottes gegründet, dass sie durch keine Bewegung ihre Vollendung in irgend wem erstreben, ausser in dem, in welchem sie unveränderlich und vollkommen gebildet sind.* (17. 18.) Sie werden als leer, einfach, unzusammengesetzt bezeichnet, und *in sich selbst beharrend, unsichtbar und durch die Dunkelheit ihrer Erhabenheit immer verborgen, in ihren Wirkungen gleichsam in ein Licht der Erkenntniss hervorgebracht, hören sie nicht auf zu erscheinen.* Sie erkennen sich selbst. (19.) *Der heilige Geist erwärmte die anfänglichen Ursachen, welche der Vater im Anfange, nämlich in seinem Sohne gemacht hatte, damit sie in das, dessen Ursache sie sind, ausgingen, d. h. mit der Wärme göttlicher Liebe genährt.* (20.) *Die Zeugung des Wortes vom Vater geht nicht zeitlich voraus vor der Schöpfung von Allem im Worte vom Vater, sondern ist ihr gleichewig. Wenn der Anfang* (das Wort, der Sohn) *immer im Vater war und mit dem Vater, so war er niemals so dass er nicht der Anfang war, sondern war immer der Anfang. Und weil sich diess Anfang zu sein nie mit ihm ereignet hat* (er nicht erst dazu zeitlich geworden), *so war er niemals ohne das, dessen Anfang er ist. — Erkennen und Schaffen ist bei Gott Eins, denn erkennend schafft er und schaffend erkennt er — daher ist einmal und zumal Alles gleichewig wegen des Verhältnisses des Schaffenden und des Geschaffenen.* (21.) *Die anfänglichen Ursachen aller Dinge sind also gleichewig mit Gott und mit dem Anfange, in welchem sie gemacht sind*, — aber nicht schlechthin gleichewig, denn die *anfänglichen Ursachen nennen wir darum gleichewig, weil sie immer in Gott ohne irgend einen zeitlichen Anfang bestehen, aber sie sind nicht schlechthin gleichewig, weil sie nicht von sich selbst, sondern von ihrem Schöpfer zu sein anfangen. Der Schöpfer selbst aber fängt auf keine Weise an zu sein, denn er allein ist wahre Ewigkeit indem er keinen Anfang und kein Ende hat, weil er selbst Anfang und Ende von Allem ist. Wahrhaft ewig ist nur der ἄναρχος — alle Creatur aber hat einen Anfang des Seins, weil sie war als sie nichtwar; sie war nämlich in den Ursachen, war nicht in den Wirkungen: also ist sie nicht schlechthin gleichewig mit der wahren Ewigkeit.* (22.) *Wie der heilige Geist der Essenz* (Wesenheit) *nach in der Natur des Gottes und Vaters besteht, so ist er auch in der Natur des Sohnes der Essenz nach, weil er aus dem Vater der Substanz nach durch den geborenen Sohn auf unaussprechliche Weise hervorgeht und desshalb die Gaben, welche er vertheilt, nicht allein die seinen sind, sondern auch des Vaters, aus welchem er hervorgeht, und des Sohnes, von welchem und durch welchen er hervorgeht. — Alles was der Vater in dem Sohne macht, vertheilt der heilige Geist und er gibt einem jeglichen das ihm Eigenthümliche, wie er will.* (23.) Auch jeder einzelne Mensch zeigt in sich, als nach dem Bilde Gottes geschaffen, eine der göttlichen entsprechende Trinität. Wir unterscheiden nämlich in jedem Menschen *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια:* essentia, virtus, operatio: *Wesenheit, innere Möglichkeit, thätige Wirklichkeit.* Jede von diesen dreien, entsprechend der göttlichen Trinität, ist auch die beiden anderen. Die Wesenheit entspricht dem Vater, die innere Möglichkeit dem Sohne, die thätige Wirklichkeit dem heiligen Geiste. Als Dreieinigkeit stellt sich ferner der Mensch dar im *νοῦς, λόγος, διάνοια*: intellectus, ratio, sensus: *Vernunft, Verstand, Sinn (nicht äusserer, sondern innerer). Die beiden Trinitäten unterscheiden sich nicht der Sache*

nach, sondern nur den Namen nach von einander. Der νοῦς entspricht der οὐσία, der λόγος der δύναμις, die διάνοια der ἐνέργεια. In dieser Dreieinigkeit wird das *nährende und mehrende Leben* (θρεπτικὴ et αὐξητικὴ vita) nicht mit aufgeführt: *Die aufgeschwellten, sterblichen, verderblichen Körper, von denen wir jetzt gedrückt werden, haben ihre Veranlassung nicht aus der Natur, sondern aus der Sünde. — Die Bewegung der durch Thätigkeit gereinigten, durch Wissenschaft erleuchteten, durch Theologie vollendeten Seele, durch welche sie ewig um den unbekannten Gott sich bewegt, über ihre Natur und über die Natur aller Dinge den Gott selbst schlechthin unabhängig* (absolutum) *von allem was gesagt und begriffen werden kann, und nicht minder von allem was weder gesagt noch begriffen werden kann und doch gewissermassen ist, begreifend, negirend, dass er etwas sei von dem was ist und was nicht ist, behauptend, dass alles was von ihm ausgesagt wird nicht eigentlich sondern übertragen von ihm gesagt werde:* (diese Bewegung) *ist der νοῦς der Griechen* (intellectus, animus, mens), *Vernunft, Geist, Gedanke, ist substantialiter und wird als vorzüglicher Theil der Seele begriffen. Denn für die Seele ist wesentliches Sein und substantielle Bewegung nicht verschieden, da sie in ihren Bewegungen besteht* (subsistit) *und ihre Bewegungen in ihr bestehen, denn sie ist eine einfache und ungetheilte Natur, nur geschieden durch die substantiellen Unterschiede ihrer Bewegungen.* Dass sich die Seele in der Vernunft über sich selbst zu Gott erheben kann, verdanken wir nicht unserer Natur, sondern der Gnade Gottes. *Die zweite Bewegung der Seele ist der Verstand* (ratio), *der gleichsam als ein substantialer Blick im Geiste erkannt wird, und gleichsam als von ihm selbst über sich selbst in sich selbst erzeugte Kunst, in welcher er* (der Geist) *das was er machen will vorerkennt und vorbegründet. Daher wird er nicht ohne Grund dessen Form genannt, da er ja selbst durch sich selbst unbekannt ist, aber in seiner Form, welche der Verstand ist, sowohl sich selbst als Andern zu erscheinen beginnt.* Wie Gott im Worte (dem Orte der Ideen) erscheint, so die Vernunft, der Geist, im Verstande. *Es bleibt noch übrig die dritte Bewegung, welche sich auf die einzelnen Verhältnisse der einzelnen Dinge, die einfach, d. h. allgemein, in den anfänglichen Ursachen gegründet sind, bezieht — die διάνοια, ἐνέργεια; der Sinn, die thätige Wirklichkeit. Alle Wesenheiten sind in dem Verstande Eins, werden aber durch den Sinn in verschiedene Wesenheiten geschieden.* (24.) Die menschliche Trinität unterscheidet sich von der göttlichen dadurch, dass sie nicht wie diese aus Nichts schafft. — (25. 26.) Auch der Leib ist mit der Seele zugleich geschaffen, aber ein unsterblicher mangelloser Leib, welchen der Mensch durch den Sündenfall verloren *(— er wandte sich früher zu sich selbst als zu Gott, und so ist er gefallen) und der jetzt in den verborgenen Grenzen seiner Natur noch verborgen ist, in einem künftigen Zeitalter aber erscheinen wird.* (27.) Indem nun weiter die göttliche Trinität mit der menschlichen verglichen wird, kommt Erigena darauf, dass der Mensch einen Anfang habe (nämlich in Gott), Gott nicht, und dass er daher so wenig wie den Gott sich selbst *seiner Wesenheit nach* zu erkennen vermöge. Erkennt Gott aber sich selbst? Nein insofern von einem menschlichen Erkennen die Rede ist, von einem Erkennen nach den zehn Kategorien, und welches in dem Scheine der Endlichkeit und Sünde befangen ist. (28.) Gott erkennt sich in keinem Geschaffenen, weil er eben über alle erhaben. Er weiss das Böse nicht, *denn wenn er das Böse wüsste, so wäre*

nothwendig das Böse in der Natur der Dinge. Unter der göttlichen Unwissenheit ist nichts anderes zu verstehen, als die unbegreifliche und unendliche göttliche Wissenschaft. In wiefern er sich selbst begreift als der, welcher nicht in dem, was er gemacht hat, besteht, in sofern begreift er sich selbst als der welcher über Alles ist; und darum ist seine Unwissenheit wahre Einsicht. — Wie Gott die Seele nach seinem Bilde geschaffen hat, so macht die Seele den Körper wie ein ihr ähnliches Instrument. — (30.) Erigena will, nachdem er bisher nur negative Bestimmungen über Gott gegeben, zu dem affirmativen Theile der Theologie fortgehen. Die Verhältnisse der drei Personen in der Trinität gegeneinander werden bestimmt. *Der Vater ist grösser als der Sohn der Ursache nach — nicht der Natur nach. Der Vater ist die Ursache des Sohnes und des heiligen Geistes: der Sohn aber ist die Ursache der Begründung der ersten Ursachen; der heilige Geist die Ursache von deren Vertheilung.* Eine weitläufige Untersuchung über die Art des Ausgangs des heiligen Geistes, ob derselbe vom Vater allein oder von ihm und dem Sohne ausgegangen, führt zu der Bestimmung, dass wie der Strahl von dem Feuer, das Licht durch den Strahl vom Feuer ausgehe, so gehe auch der heilige Geist durch den Sohn vom Vater aus. Weiter wird dann der substantielle Unterschied in den drei Personen hervorgehoben; welche essentiell Eins sind, und geschlossen, dass der Sohn und der heilige Geist nicht aus der Essenz, sondern aus der Substanz des Vaters jener geboren, dieser ausgegangen sei. — Endlich kehrt Erigena zu den anfänglichen Ursachen zurück und fasst die Lehre über dieselben also kurz zusammen: (36.) *Die anfänglichen Ursachen, welche die Griechen Ideen nennen, d. h. Species oder Formae, sind also ewige und unveränderliche Verhältnisse* (rationes), *nach denen und in denen die sichtbare und unsichtbare Welt gebildet und regiert wird; und daher verdienten sie von den Weisen der Griechen πρωτότυπα genannt zu werden, d. h. ursprüngliche Vorbilder, welche der Vater in dem Sohne gemacht hat und durch den heiligen Geist in ihre Wirkungen theilt und vervielfältigt: auch προοφίσματα heissen sie, d. h. Vorherbestimmungen, denn in ihnen wird und ist geworden und wird sein alles göttliche Weise (prudens) zugleich und einmal unveränderlich vorherbestimmt. Denn nichts entsteht in der sichtbaren und unsichtbaren Creatur von Natur ausser dem was in ihnen vor aller Zeit und vor allem Raume vorherbestimmt und vorhergeordnet ist. Ferner pflegen sie von den Philosophen θεία θελήματα genannt zu werden, d. h. göttliche Willensbestimmungen, weil der Herr alles was er hat machen wollen in ihnen uranfänglich und ursächlich gemacht hat. Und was zukünftig ist, das ist in ihnen vor Jahrhunderten gemacht. Und desswegen werden sie die Anfänge von allem genannt, weil alles was in der sichtbaren und unsichtbaren Creatur sinnlich wahrgenommen oder erkannt wird, durch Theilnahme an ihnen besteht. Sie selbst aber sind Theilnehmungen an der Einen höchsten Ursache von Allem und der heiligen Dreieinigkeit, und daher heisst es, dass sie durch sich seien, weil keine Creatur zwischen sie und die Eine Ursache von Allem gesetzt ist. Und in ihnen, da sie unveränderlich, bestehen die anfänglichen Ursachen der anderen Ursachen, welche sich folgen bis zu den letzten Grenzen der ganzen begründeten und ins Unendliche vervielfältigten Natur — unendlich sage ich nicht für den Schöpfer, sondern für die Creatur, denn das Ende der Vervielfältigung der Creaturen ist allein dem Schöpfer bekannt. Es sind also die*

anfänglichen Ursachen, welche göttliche Weise die Prinzipe aller Dinge nennen, durch sich selbst Güte, durch sich selbst Sein, durch sich selbst Leben, durch sich selbst Weisheit, durch sich selbst Wahrheit, durch sich selbst Einsicht, durch sich selbst Vernunft, durch sich selbst Tugend, durch sich selbst Gerechtigkeit, durch sich selbst Heil, durch sich selbst Grösse, durch sich selbst Allmacht, durch sich selbst Ewigkeit, durch sich selbst Friede und alle Tugenden und Verhältnisse, welche einmal und zumal der Vater im Sohne gemacht hat und nach welchen die Ordnung aller Dinge vom Höchsten bis herab zusammengefügt wird, d. h. von der intellectualen Creatur, welche nach Gott die nächste an Gott ist, bis zur letzten Ordnung aller Dinge, zu welcher die Körper gehören. Was nämlich gut ist durch Theilnahme am Guten, das ist durch sich gut; und was essentialiter und substantialiter besteht, das besteht durch Theilnahme an der Essenz selbst durch sich selbst; und was lebt, das besitzt das Leben durch Theilnahme am Leben durch sich selbst. Auf ähnliche Art ist alles was weise, einsichtig und vernünftig ist, solches durch Theilnahme an der Weisheit durch sich selbst, an der Einsicht durch sich selbst und an der Vernunft durch sich selbst. Auf gleiche Weise muss man von dem Uebrigen sprechen. Es wird nämlich keine weder allgemeine noch besondere Tugend in der Natur der Dinge gefunden, welche nicht von den anfänglichen Ursachen durch unaussprechliche Theilnahme hervorginge.

Lib. III. Nach einer Wiederholung des Inhalts des zweiten Buches unternimmt Erigena zunächst ehe er an Betrachtung der dritten Species geht eine Rechtfertigung des Ganges seiner Untersuchungen, namentlich wesshalb er (2.) *die Principien der Dinge von der Güte durch sich selbst angefangen. Ich habe*, sagt er: *erkannt, dass das hauptsächlichste der göttlichen Geschenke die Güte durch sich selbst sei und dass sie den übrigen gewissermassen vorangehe. Denn die schöpferische Ursache von Allem, die Güte, welche Gott ist, hat die Ursache, welche Güte durch sich selbst heisst, dazu zuerst von allem geschaffen, damit sie durch sie alles was ist aus dem Nichtsein in das Sein* (in die Wesenheit) *führe; da es ja der göttlichen Güte eigenthümlich ist, das was nicht war in's Sein zu rufen. — Es muss also die Erkenntniss der Güte durch sich selbst vorausgehen der Erkenntniss der Essenz durch sich selbst, weil diese durch jene eingeführt ist. Alles was ist, ist in soweit, in wieweit es gut ist, in wieweit es aber nicht gut ist oder so zu sagen minder gut ist, in soweit ist es nicht, und mithin bleibt, wenn durchaus alle Güte aufgehoben wird, keine Essenz, denn einfach sein oder wesentlich sein, wenn gut sein und wesentlich gut sein aufgehoben wird, nennt man missbräuchlich sein und ewig sein.* Nicht aber ist mit der Essenz auch die Güte aufgehoben, *denn in wieweit ein Nichtseiendes durch seine Herrlichkeit über das Sein erhaben ist, in soweit nähert es sich dem überwesentlichen Guten, nämlich Gott; in wieweit es am Sein theilnimmt, in soweit entfernt es sich vom überwesentlichen Guten. Das was durch Sinn und Erkenntniss nicht gefasst werden kann wegen seiner zu grossen Herrlichkeit, untrennbaren Einheit und Einfachheit, heisst Nichtseiendes; Seiendes dagegen was der Erkenntniss und den Sinnen unterliegt.* Eine richtige Untersuchung muss vom Allgemeinen zum Speciellen fortschreiten. (3.) *Wie die Güte gleichsam die Gattung des Seins ist, das Sein aber als eine Art der Güte angenommen wird, so ist das Sein die Gattung des Lebens, wenn*

nämlich alles was ist eingetheilt wird in Lebendiges und Nichtlebendiges. Das Leben ist die Gattung der Vernunft (eigentlich des Verstandes, rationis), *denn alles was lebt ist entweder vernünftig oder unvernünftig. Die Vernunft hat wieder zwei Arten: Weisheit und Wissenschaft. Weisheit nämlich heisst eigentlich jenes Vermögen (virtus), durch welches der contemplative (menschliche oder englische) Geist das Göttliche, Ewige und Unveränderliche betrachtet, er mag sich nun mit der ersten Ursache von Allem beschäftigen oder mit den anfänglichen Ursachen der Dinge, welche der Vater in seinem Worte einmal und zugleich gegründet hat. Diese Art der Vernunft wird von den Weisen Theologie genannt. Die Wissenschaft aber ist das Vermögen, durch welches der theoretische (menschliche oder englische) Geist über die Natur der Dinge, welche aus den anfänglichen Ursachen durch Zeugung hervorgehen und in Gattungen und Arten getheilt sind, nach Unterschieden und Eigenthümlichkeiten handelt, sie* (die Natur) *mag nun den Accidenzen unterliegen oder derselben entbehren, sie mag nun mit den Körpern verbunden sein oder völlig frei von ihnen sein, sie mag nun räumlich und zeitlich vertheilt oder über Raum und Zeit durch ihre Einfachheit geeint und unzertrennlich sein. Diese Art der Vernunft heisst Physik, denn die Physik ist die natürliche Wissenschaft von den den Sinnen und der Erkenntniss unterliegenden Naturen, auf welche immer die Sittenlehre folgt.* — Es wird eine dreifache virtus unterschieden: 1) *virtus substantialis, denn Alles besteht durch eine natürliche Trinität: essentia, virtus et operatio* (— also innere Möglichkeit, δύναμις); 2) *virtus, welche gegen die Verderbtheit der Natur kämpft, wie Gesundheit gegen Krankheit, Wissenschaft und Weisheit gegen Unwissenheit und Thorheit* (also Vermögen, Kraft); 3) virtus als das Gegentheil von Schlechtigkeit *wie Demuth dem Stolz, Keuschheit der Unzucht* entgegengesetzt (also Tugend). Die Theilnahme, μεταχή, μετουσία, wird im platonischen Sinne erklärt. — (4.) *Gott ist alles was wahrhaft ist. Alles was erkannt und sinnlich wahrgenommen wird, ist nichts anderes als Erscheinung des Nichterscheinenden, Offenbarung des Verborgenen, Affirmation des Negirten, Begreifen des Unbegreiflichen u. s. w. Die göttliche Güte, ausser welcher nichts ist, hat nicht aus irgend etwas ihre Materie der Erscheinung genommen, sondern aus Nichts. Durch das Wort Nichts wird nicht irgend ein Stoff bezeichnet, nicht irgend eine Ursache des Existirenden, nicht irgend ein Fortgang oder eine Gelegenheit, welcher die Bedingung des Seienden folgte, nicht irgend etwas mit Gott zugleich Seiendes, gleich Ewiges; noch ausser Gott durch sich Bestehendes, oder etwas, von wo Gott gleichsam einen Stoff zu Herstellung der Welt entlehnt, sondern es ist der Name der Beraubung alles Seins schlechthin, und um richtiger zu sprechen, das Wort ist die Abwesenheit alles Seins.* Beraubung setzt nämlich ein vorhergehendes Verhalten voraus. Die Frage wie (einer früheren Erklärung nach) Alles in Gott sein könne, wenn es aus nichts geschaffen worden, führt zu einer weiteren Untersuchung und tieferen Erkenntniss des Nichts. (19.) *Das Nichts bezeichnet die unaussprechliche und unbegreifliche Klarheit der göttlichen Natur, unnahbar, aller menschlichen oder englischen Vernunft unbekannt (denn sie ist überwesentlich und übernatürlich), welche wenn sie durch sich selbst gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird. Denn in keinem der Existirenden wird sie erkannt, weil sie über alle erhaben. Wenn sie aber durch eine unaus-*

sprechliche Herabsteigung in das was ist von vielen Blicken geschaut wird, so wird sie befunden, dass sie allein in allem sei: ist, war und wird sein. Da sie also als unbegreiflich erkannt wird, so wird sie vermöge ihrer Herrlichkeit mit Recht Nichts genannt. Wenn sie aber in ihren Theophanien zu erscheinen beginnt, gleichsam als etwas aus Nichts, sagt man dass sie hervorgehe, und sie, die eigentlich über allem Sein erachtet wird, wird eigentlich auch in allem Sein erkannt, und daher kann alle sichtbare und unsichtbare Creatur Theophanie, d. h. göttliche Erscheinung genannt werden; da ja jede Ordnung der Naturen, von der ersten bis zur letzten, d. h. von den himmlischen Wesen bis zu den letzten Dingen dieser sichtbaren Welt, wieweit sie verborgen erkannt wird, in soweit der göttlichen Klarheit sich zu nähern scheint. Daher erhalten die Formen und Gestalten der sinnlichen Dinge den Namen der offenbarsten Theophanie; daher steigt die göttliche Güte, welche desswegen Nichts genannt wird, weil über sie hinaus keine Wesenheit gefunden wird, aus der Negation aller Wesenheiten in die Affirmation der Wesenheit des Alls von sich selbst in sich selbst herab, gleichsam aus Nichts in Etwas, da ja der Fortgang aus der Unwesenheit derselben in das worin sie wird von der Schrift als eine unförmliche Materie bezeichnet wird. Materie nämlich, weil sie der Anfang des Seins der Dinge ist, unförmlich aber weil sie der Unförmlichkeit (Formlosigkeit) *der göttlichen Weisheit am nächsten ist. Die göttliche Weisheit aber wird unförmlich genannt, weil sie sich zu keiner höhern Form zu ihrer Formirung wendet; denn sie ist aller Formen unendliches Urbild: und wenn sie in die verschiedenen Formen des Sichtbaren herabsteigt, so bezieht sie sich auf sich selbst wie auf ihre Formirung. Daher wird gesagt die als über Alles hinaus liegend betrachtete göttliche Güte sei nicht, und sei schlechthin Nichts, sei aber in Allem, und man sagt sie sei, weil sie von dem ganzen All das Sein und die Substanz u. s. w., überhaupt alles was in irgend einer Creatur von irgend einer Vernunft begriffen werden kann.* — Das Resultat der bisherigen Untersuchung spricht Erigena, wie folgt, aus. (23.) *Wir waren darüber übereingekommen, dass Gott Anfang, Mitte und Ende des Alls sei, nicht weil an ihm ein Anderes Anfang, ein Anderes Mitte, ein Anderes Ende wäre, denn diese drei sind in ihm selbst Eins, sondern weil die Bewegung der theologischen Betrachtung eine dreifache ist. Anders bewegt sich die Vernunft (menschliche oder englische) wenn sie in Betrachtung zieht, dass Gott der Anfang von Allem sei; anders wenn sie erkennt, dass Alles in ihm und durch ihn sei, wie in einem Mittel; anders sieht sie, dass das Ende von Allem in Gott sei und dass Gott es sei, nach welchem Alles strebt und in dem es ruht und lebt. Indem wir also von der göttlichen Natur nur annehmen, dass sie Anfang und Ursache von Allem sei (denn sie ist ἄναρχος und ἀναίτιον, d. h. ohne Anfang und Ursache); — so bezeichnen wir sie mit Grund als schöpferische und nicht geschaffene Natur. Wenn wir aber erkennen, dass dieselbe göttliche Natur das Ende von Allem sei, über welches hinaus nichts, in welchem Alles ewig besteht und sämmtlich Gott ist, so pflegen wir sie weder geschaffene noch schöpferische Natur zu nennen, nicht geschaffene nämlich, weil sie von Niemand geschaffen wird, und nicht schöpferische, weil sie bereits aufgehört hat zu schaffen, nachdem Alles in seine ewigen Verhältnisse, in denen es ewig bleiben wird und bleibt, umgewandelt ist und*

auch aufhört durch die Benennung der Creatur bezeichnet zu werden. Denn Gott wird Alles in Allem sein. Auf doppelte Weise kann das Verhältniss des Mittels betrachtet werden: erstens wenn die göttliche Natur als die betrachtet wird, welche schafft und geschaffen wird; denn sie wird geschaffen von sich selbst in den uranfänglichen Ursachen und schafft also sich selbst, d. h. in ihren Theophanien beginnt sie zu erscheinen aus den verborgensten Falten ihrer Natur, wollend auftauchen, worin sie sich selbst unbekannt, d. h. sie erkennt sich in Nichts, weil sie unendlich ist und übernatürlich und überewiglich und über alles was begriffen werden kann und was nicht, herabsteigend aber in den Principien der Dinge, und gleichsam sich selbst schaffend, worin sie zu sein beginnt. Zweitens, wenn die göttliche Natur in den äussersten Wirkungen der uranfänglichen Ursachen erkannt wird, in welchen man richtig sagt, dass sie nur geschaffen werde, nicht aber schaffe; sie wird nämlich geschaffen, indem sie in die äussersten Wirkungen herabsteigt, über die hinaus nichts schafft. Sie wird geschaffen und schafft in den uranfänglichen Ursachen, in den Wirkungen derselben aber wird sie geschaffen und schafft nicht. Also ist Alles aus Gott, und Gott in Allem, und Alles nicht anders woher als aus ihm, da aus ihm selbst und durch ihn selbst und in ihm selbst Alles geworden ist — Gott wird in seinen Creaturen (cp. 22.). — Im Folgenden geht Erigena näher auf die Betrachtung der geschaffenen und nicht schaffenden Natur ein, indem er die mosaische Schöpfungsurkunde zum Theil allegorisch interpretirt. So bedeutet ihm die Scheidung des Lichts und der Finsterniss: (25.) *Gott trennte die Kenntniss der Wirkungen von der Dunkelheit ihrer anfänglichen Ursachen — die Scheidung der Dinge, die durch Formen und Arten erscheinen, von ihren Principien* (den Ideen etc.). Die Schöpfungstage werden bis zum fünften durchgegangen.

Lib. IV. In diesem Buche will Erigena (2.) *von den Werken der sechsten prophetischen Betrachtung über die Gründung des Alls anhebend, die Rückkehr aller Dinge in diejenige Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, betrachten und damit schliessen.* Er kommt aber nicht soweit und muss die Betrachtung (26.) *der Rückkehr der Naturen in die uranfänglichen Ursachen und in diejenige Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, welche ohne Zweifel Gott ist* — in ein fünftes Buch verschieben. Das Gebiet, auf welches er sich vom vierten Buche an wagt, vergleicht Erigena selbst mit einem unruhigen Meere voller Gefahren des Schiffbruchs, wogegen seine bisherige Untersuchung wie ein ruhiger, ebner, sicherer Meeresspiegel erscheine. An der Hand der mosaischen Urkunde und älterer Kirchenschriftsteller betrachtet er den Zustand der Menschen im Paradiese vor dem Sündenfall, den Sündenfall nach seiner Entstehung und nach seinen Wirkungen und in letzter Beziehung namentlich den Fluch, von welchem der Mann, das Weib und die Schlange getroffen werden. Es können hier nur einzelne charakteristische Gedanken ausgezeichnet werden. Er leitet aus den Worten der Schrift ab, dass Gott bei der Schöpfung mit den Gattungen die Arten geschaffen habe: *alle allgemeinen Formen zugleich mit der speciellsten*, und setzt (4.) hinzu: *Und hieraus sieht man, dass jene Kunst, welche die Gattungen in die Arten theilt und die Arten in Gattungen aufhebt, welche Dialektik heisst, nicht durch menschlichen Witz gemacht ist, sondern in der Natur der Dinge von dem Urheber aller Künste, welche wahrhaft Künste sind, gegründet und von den Weisen aufge-*

funden und zum Frommen kluger Erforschung der Dinge benutzt worden ist. — Ueber die Natur des Menschen sagt er: (5.) *Wer aufmerksamer die wunderbare und innerlich unaussprechliche Bedingung seiner Natur untersucht, der wird klar finden, dass derselbe Mensch sowohl durch gewisse Form zum Geschlecht der Thiere gehöre, als auch über aller thierischen Form bestehe und daher sowohl Affirmation als Negation annehme, und dass von ihm mit Recht ausgesagt werden könne: Der Mensch ist ein Thier, der Mensch ist kein Thier.* Seine thierische Natur soll der Mensch ertödten und zugleich in seinem himmlischen Sein zunehmen. Dabei ist der Mensch aber keineswegs ein Doppelwesen, sondern durchaus einfach und alles (Leben, Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit etc.) ganz. Er vereinigt in sich alle Creatur, und da er nun dennoch schlechthin einfach sein soll, so ist in seinem Wesen ein Widerspruch, in welchem seine Gottähnlichkeit erkannt wird, da ja auch in Gott derselbe Widerspruch entgegentrete. *Alles was im Menschen natürlich geschaffen ist, bleibt nothwendig ewig unverletzt und unverderbt. Wie kein Weiser in den Irrthum verfallen will, so hat die menschliche Natur nicht sündigen gewollt* und ist so auch der Gnade des gerechten Gottes nicht verlustig gegangen, welcher sie von dem geschehenen Falle erheben will. Die Sünde selbst ist aus dem Widerspruche in der menschlichen Natur insofern abzuleiten, als es nicht bei dem Thiere, aber wohl bei dem Menschen tadelnswerth ist, den thierischen Trieben u. s. w. nachzugeben. Der Satz, dass in dem Menschen alle Creatur enthalten sei, wird bis dahin fortgeführt, dass es endlich heisst: (8.) *der Mensch sei nicht sowohl im Geschlecht der Thiere, sondern vielmehr alles Geschlecht der Thiere sei in dem Menschen von Erde, d. h. der Festigkeit der Natur gezeugt und nicht allein alles Geschlecht der Thiere, sondern auch das ganze bestehende All sei im Menschen gemacht, so dass in Wahrheit von dem Menschen verstanden werde, was die Wahrheit gesagt hat: „Predigt das Evangelium aller Creatur.“ und der Apostel: „Alle Creatur seufzet und ängstet sich noch immerdar.“* — (9.) *Wie die Erkenntniss alles dessen, was der Vater in seinem eingebornen Sohne gemacht hat, das Sein desselben ist und alles dessen, was auf natürliche Art im Betreff von jenem* (dem Sein) *erkannt wird: so ist die Erkenntniss alles dessen, was das Wort des Vaters in der menschlichen Seele geschaffen hat, das Sein alles dessen, was in Betreff desselben* (des Seins) *auf natürliche Art erkannt wird; und wie die göttliche Vernunft Allem vorausgeht und Alles ist: so geht die vernünftige Erkenntniss der Seele allem voraus, was sie erkennt und ist alles was sie vorauserkennt; so dass in der göttlichen Vernunft Alles ursächlich, in der menschlichen Erkenntniss aber der Wirkung nach besteht, nicht weil das Sein von Allem ein anderes sei im Worte, ein anderes im Menschen, sondern weil der Geist ein und dasselbe Sein anders als ein in den äussern Ursachen bestehendes, anders als in den Wirkungen erkanntes anschaut, denn dort übertrifft es alle Vernunft, hier aber wird es nur begriffen, dass es ist, aus dem was in Betreff des Seins betrachtet wird.* — *Der Würde und Erkenntniss* (dem Begriffe) *nach geht der Mensch aller andern Creatur vor, nicht dem Raume und der Zeit nach.* Von der Natur der Engel unterscheidet sich die menschliche Natur nur durch die Sünde, und durch die Erkenntniss erhebt sich der Mensch zur Natur der Engel. *Denn wer rein erkennt, wird in dem, was er erkennt.* (11.) *Vorzüglich auf zwei Arten erkennen wir den Menschen als*

nach dem Bilde Gottes gemacht: erstens nämlich, weil er wie Gott durch alles was ist ausgebreitet ist und von keinem Seienden begriffen werden kann, die ganze Seele das ganze Organum ihres Körpers durchdringt, aber nicht von ihm eingeschlossen werden kann; zweitens aber, weil wie von Gott ausgesagt wird, nur dass er sei, auf keine Weise aber bestimmt wird, was er sei, so auch die ganze menschliche Seele nur begriffen wird als eine die nur ist, während weder sie selbst noch eine andere Creatur begreift, was sie sei. — Schon früher wurde berührt, wie von Erigena die Sünde mit der Sonderung des männlichen und weiblichen Geschlechts in Verbindung gesetzt wird, und in diesem Sinne lässt er dann das Weib aus dem Manne hervorgehen, als die Repräsentantin der Sinnlichkeit des Menschen, und das Entstehen der Eva ist der Anfang der Sünde, welche zum Abfall von Gott führt, auf welchen der Fluch folgt, der in eine Verheissung ausgeht: „*bis du in Erde verwandelt wirst, wovon du genommen bist.*“ — *Nicht die Rückkehr in die Erde, sondern vielmehr die Rückkehr in geistige Natur weissagen diese Worte.*

Lib. V. Das fünfte Buch handelt nun endlich von der Rückkehr der Dinge in die Ideen und in Gott. Noch am Schlusse des vierten Buches gibt er seine Grundidee an (lib. IV, c. 27): *Die göttliche Natur wird also deswegen wie wir glauben nicht geschaffen, weil sie die ursprüngliche Ursache von Allem ist, über die hinaus es kein Prinzip giebt, von welchem sie geschaffen werden könnte. Da aber nach der Rückkehr des Alls der sichtbaren und unsichtbaren Dinge in ihre uranfänglichen Ursachen, welche offenbar in der göttlichen Natur selbst enthalten sind, keine Natur weiter aus ihr geschaffen wird, oder in sinnlich wahrnehmbare oder erkennbare Dinge vervielfältigt werden wird — denn in ihr selbst sind sie Eins, wie sie jetzt in den Ursachen Eins sind; so wird mit Recht geglaubt und begriffen, dass sie nichts schaffe. Denn was wird sie schaffen, wenn sie alles in allem allein sein wird?* Die Gedanken, welche im Weiteren ausgeführt werden, sind dem Wesentlichen nach im Vorhergehenden enthalten. Am Schlusse wird der Inhalt des ganzen Werkes und namentlich des letzten Buches nochmals recapitulirt. (39.) *Wir haben eine viergestaltige Eintheilung der gesammten Natur, welche in Gott und der Creatur begriffen wird, gemacht. Die erste Species derselben ist die, welche die schöpferische und nicht geschaffene Natur, die zweite die, welche die sowohl geschaffene als schöpfertsche Natur, die dritte die, welche die geschaffene und nicht schöpferische, die vierte die, welche die weder geschaffene noch schöpferische Natur betrachtet und unterscheidet. Und zwar wird die erste und vierte Form nur von Gott ausgesagt, nicht weil seine Natur, welche einfach und mehr als einfach, getheilt wäre, sondern weil es die Art einer doppelten Anschauung annimmt. Denn indem ich ihn anschaue als den welcher aller Dinge Prinzip und Ursache ist, tritt mir das wahre Verhältniss entgegen, welches glaubwürdig zu erkennen gibt, dass die göttliche Essenz oder Substanz, Güte, Tugend, Weisheit und was sonst von Gott ausgesagt wird, von Niemand geschaffen werde, weil es nichts Höheres gibt als die göttliche Natur: dass aber alles, was ist und nicht ist, von ihr und durch sie und in ihr und zu ihr geschaffen werde. Da ich aber sehe, dass eben sie das Ende von Allem und das unüberschreitbare Ziel sei, nach welchem Alles strebt und in welches Alles die Grenze seiner natürlichen Bewegung setzt, so finde ich, dass sie weder geschaffen ist, noch schaffend*

Von Niemand nämlich geschaffen werden kann die Natur, welche von sich selbst ist; und sie schafft auch nicht irgend etwas. Denn nämlich alles, was von ihr durch sinnliche oder übersinnliche Zeugung hervorgegangen, durch eine wunderbare und unaussprechliche Wiedergeburt zurückkehrt zu ihr, und in ihr Alles zur Ruhe kommt, so wird, weil weiterhin nichts von ihr durch Zeugung ausfliesst, gesagt, dass sie nichts schaffe. Was wird sie schaffen, da sie selbst alles in allem sein wird und in allem nur als sie selbst erscheinen wird? Die eine der beiden mittleren Naturen wird in den uranfänglichen Ursachen erkannt, die andere in den Wirkungen der Ursachen. Und zwar wird diejenige, welche in den Ursachen besteht, in dem eingebornen Sohne Gottes geschaffen, in welchem und durch welchen Alles gemacht ist, und schafft alles was von ihr ausfliesst, d. h. alle ihre Wirkungen, sowohl die sinnlichen als die übersinnlichen. Diejenige aber, welche in den Wirkungen der Ursachen Bestand hat, wird nur von ihren Ursachen geschaffen, schafft aber nichts, weil in der Natur der Dinge nichts niedriger ist als sie; und daher gehören zu ihr zumeist die sinnlichen Dinge. Und es steht nicht in Wege, dass Engel oder Menschen, gute sowohl als böse, etwas Neues und den menschlichen Gebräuchen Unbekanntes in dieser Welt häufig zu schaffen meinen, da sie doch nichts schaffen. Aber von der materiellen in Gott gemachten Creatur bewirken sie etwas, den göttlichen Gesetzen und Befehlen gehorchend, wenn sie gut sind, von den trügerischen Künsten teuflischer List aber bewogen und getäuscht, wenn sie böse sind. Aber Alles ist von der göttlichen Vorsicht so geordnet, dass kein Uebel in der Natur der Dinge substantialiter gefunden wird, noch irgend etwas, was die Ordnung aller Dinge störte. Und nach der vierfachen Anschauung der gesammten Natur in den besagten vier Species, — schien es uns gut einige Anschauungen von der Rückkehr der Wirkungen in die Ursachen, d. h. in die Verhältnisse, in denen sie bestehen, hinzuzufügen. Wir begegneten einer dreifachen Art dieser Rückkehr. Die erste wird im Allgemeinen in der Umwandlung der ganzen sinnlichen Creatur erkannt, welche im Umfange dieser Welt enthalten ist, sowohl des dem körperlichen Sinnen unterliegenden, als auch des den Sinnen aus allzugrosser Feinheit entfliehenden; so dass es keinen Körper gibt im Zusammenhange der körperlichen Natur, der nur durch Lebensbewegung verborgen oder offenbar getrieben wird, oder der mächtig ist durch eine unvernünftige Seele und körperlichen Sinn, der nicht in seine verborgenen Ursachen zurückkehre; er wird nämlich in ihnen, die substantialiter von der Ursache von Allem hingestellt sind, auf Nichts gebracht. Die zweite Art (der Rückkehr) *gründet ihre Anschauung auf die Rückkehr der ganzen in Christus geretteten menschlichen Natur in den früheren Zustand ihres Daseins, und gleichsam in ein Paradies, in die Würde des göttlichen Bildes durch das Verdienst des Einen, dessen Blut für das Heil des ganzen Menschengeschlechtes vergossen worden ist; so dass Niemand unter den Menschen des natürlichen Guten, darin er gegründet ist, beraubt wird, er mag in diesem Leben gut oder schlecht gelebt haben; und so wird die unaussprechliche und unbegreifliche Ausgiessung in alle menschliche Natur erscheinen, da in Niemand bestraft wird was vom höchsten Guten ausfliesst. Die dritte Art der Anschauung von der Rückkehr bezieht sich auf diejenigen, welche nicht nur zur Höhe der in ihnen hingestellten Natur*

aufsteigen werden, sondern auch durch die Ueberschwänglichkeit der göttlichen Gnade, welche durch Christus und in Christus seinen Erwählten zu theil wird, über alle Gesetze und Grenzen der Natur überwesentlich in Gott selbst übergehen werden und Eins in ihm und mit ihm sein werden. Ihre Rückkehr wird gleichsam nach sieben Graden unterschieden. Der erste Grad wird sein die Umwandlung des irdischen Körpers in Lebensbewegung; der zweite der Lebensbewegung in Sinn; der dritte des Sinns in Verstand; endlich des Verstandes in Geist, worin das Ende aller verständigen Creatur besteht. Nach dieser Vereinigung der gleichsam fünf Theile unserer Natur, nämlich des Körpers, der Lebensbewegung, des Sinns, des Verstandes und der Vernunft (so dass sie nicht Fünf sondern Eins sind, indem immer die niedrigern in die höheren aufgehen; nicht dass sie nicht - sind, sondern dass sie Eins sind), werden andere drei Grade der Aufsteigung folgen, von denen einer der Uebergang des Geistes in die Wissenschaft von allem was nach Gott ist; der zweite der Wissenschaft in die Weisheit, d. h. in die innigste Anschauung der Wahrheit, soweit es der Creatur nachgegeben ist; der dritte, welcher der höchste ist, der übernatürliche Untergang der gereinigten Seelen in Gott selbst, und gleichsam die Finsternisse des unbegreiflichen und unnahbaren Lichtes, in denen die Ursachen von Allem verborgen sind: und dann wird die Nacht wie der Tag erleuchtet werden, d. h. die geheimsten Mysterien werden den seligen und erleuchteten Geistern auf eine unaussprechliche Weise eröffnet werden. Die Auferstehung des Herrn ist aus keiner andern Ursache am achten Tage geschehen, als damit jenes selige Leben mystisch bezeichnet werde, welches nach der siebenzähligen Umwälzung dieses Lebens durch sieben Tage nach Consummation der Welt sein wird, wenn die menschliche Natur, wie wir vorausgesagt, in ihr Prinzip durch achtfache Aufsteigung zurückkehren wird; nämlich eine fünffache innerhalb der Grenzen der Natur, eine dreifache aber übernatürlich und überwesentlich innerhalb Gottes selbst; wenn die Fünfzahl der Creatur mit der Dreizahl des Schöpfers vereinigt werden wird, so dass nur der alleinige Gott in Allem erscheint, wie in der reinsten Luft nichts anderes ist als das alleinige Licht.

§. 183. *Berengarius. Lanfranc. Gerbert. Petrus Damianus. Hermannus Contractus.*

Berengarii Turon. opp. Edid. A. F. et F. Th. Vischer, moderante A. Neandro. Berol. 1834 ss. 8. — Liber Berengarii Turon. adv. Lanfrancum ex Cod. Mscpt. Guelpherbit. ed. a Stäudlin. Gott. 1823. (Progr. III.) 4. — Cf. Oudini diss. de vita scriptis et doctrina Berengarii, in Comment. de scriptorib. eccl. Lips. 1722. T. II, p. 622 ss. — Gotth. Ephr. Lessing: Berengarius Turonensis. Braunschw. 1770. 4. Vergl. Beiträge zur Gesch. und Lit. aus den Schätzen der wolfenbüttler Bibl. V. Bd. (Lessings sämmtl. Werke Bd. XX.) — C. F. Stäudlin: Berengarius Turonensis, in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. II. B. 2 St. Leipz. 1814. Dessen Progr.: Annuntiatur editio libri Berengarii Turonens. advers. Lanfrancum, simul omnino de scriptis ejus agitur. Gott. 1814. 4.

Milonis Crispini vita Lanfranci (in Mabillon: Acta Sctor. Ord. Ben. Saec. VI. P. II, p. 630. — Lanfranci Opp. ed. Lud Dacherius (d'Achery). Par. 1648. fol.

Gerberts dialekt. Abhandl.: De rationali et ratione uti, s. in Pezii thes. anecdot. T. I, P. II, p. 146. Seine Briefe in Duchesne hist. Franc. scriptt. T. II, p. 789 sq. — C. F. Hock: Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. Wien 1837. 8.

Man gewinnt noch höhere Achtung vor dem Geiste des Erigena, wenn man sieht, welche lange Zeit verging, bis ein Denker nach ihm auftrat, welcher ihm an die Seite gestellt zu werden verdient. Ein Zeitraum von beinah 200 Jahren liegt zwischen ihm und Anselmus von Canterbury. Doch gibt es in diesem Zeitraume einige Erscheinungen, welche zeigen, dass des Erigena Einfluss doch mächtig gewesen sei, obgleich Niemand war, der ihn ganz zu würdigen verstand. Es wurde erwähnt wie schon Erigena der grobsinnlichen Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl, welche Paschasius Radbertus aufgestellt hatte, entgegentrat. Dieser Streit wurde von Berengarius von Tours wieder aufgenommen. Er war, geb. um das J. 1000, Lehrer zu Tours und Kanonikus, wurde 1040 Archidiakonus zu Angers, zog sich nach vielen Verfolgungen wegen seiner Lehre auf die Insel St. Cosmas bei Tours zurück und starb 1088. Er wollte, gestützt nicht nur auf die Vernunft sondern auch auf Bibel und Kirchenväter, eine geistigere Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi beim Abendmahl. Sein Hauptgegner war der gelehrte Lanfranc, welcher 1005 zu Pavia geboren, Mönch und Prior des Klosters Bec in der Normandie und endlich Erzbischof zu Canterbury wurde, als welcher er 1089 starb. Er trat dem Berengarius als gewandter Dialektiker entgegen, theilte einer grossen Anzahl von Schülern die Liebe zur Dialektik mit und wirkte dadurch zwar nicht zu einer speculativen Auffassung der Kirchenlehre (in Bezug auf welche er sogar die Anwendung der Dialektik scheute), aber doch zur formellen Ausbildung der Scholastik mit. Grösser noch war in dieser Beziehung durch Schriften und Beispiel Gerbert von Aurillac, welcher schon im 10. Jahrh. geboren, Mönch zu Aurillac und 999—1003 Papst unter dem Namen Sylvester II. war.

Seine Wissbegierde trieb ihn aus dem Kloster nach Spanien, wo er bei den Arabern die Mathematik und die aristotelische Philosophie kennen lernte; später wurde er Erzieher der Söhne Hugo Capets und dann des nachmaligen Kaisers Otto III., durch den er zur päpstlichen Würde gelangte. Er brachte die Mathematik und den Aristoteles zu Ansehn und gab das in der Folge so häufig nachgeahmte Beispiel die Araber zu Lehrern zu nehmen, was nicht so bald gewagt und geduldet worden wäre, wenn nicht ein Papst aus dieser Schule hervorgegangen wäre. — Als ausgezeichnete Gelehrte werden in dieser Zeit noch genannt der Cardinal Petrus Damianus aus Ravenna (1006—1072) und Hermannus Contractus, angeblich aus dem Hause der Grafen von Vehringen in Schwaben (1012—1054), welcher aus dem Griechischen und Arabischen übersetzt haben soll. — Auf grobsinnlichen Vorstellungen beruhende Fragen über Gott und dessen Verhältniss zur Welt wurden schon in dieser Zeit aufgestellt und ihre Untersuchung zum Gegenstand der Verstandes-Dialektik gemacht[1]).

1) Solche Fragen wurden im Abendmahlsstreit aufgeworfen. — Damian entschied u. a. die Frage: ob Gott eine Hure wieder zur Jungfrau machen könne?

§. 184. *Anselmus von Canterbury.*

Anselmi Cantuariensis opp. ed. Picart. 1612. lab. et stud. D. Gabr. Gerberon. Par. 1675. ed. II. 1721. Venet. 1744. II Voll. fol. — Anselmi Cant. cur deus homo? libri duo. Erlang. 1834. 8. — Cf. Eadmeri vita S Anselmi, in den Actis Sctt. Antv. April. T. II. p. 685 seq. und in der angeg. Ausg. der Werke Anselms. — A. Raineri istoria panegyrica di S. Anselmo. Mod. 1693—1706. IV Voll. 4. — Jo. Salisbur. de vita Anselmi, in Whartoni Anglia sacra P. II. p. 149. — J. G. F. Billroth: De Anselmi Cant. proslogio et monologio. Lips. 1832. 8. — F. R. Hasse: Doctrina Anselmi de imagine divina, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theolog. Bd. 5, St. 2. Nr. 4. — A. F. Ribbeck: Anselmi doctrina de s. spiritu. Ber. 1838. 4.

Anselmus wurde um 1034 zu Aosta in Piemont geboren, entfloh seinem Vater, welcher erst seinem Wunsche Mönch zu werden entgegengetreten war und den er später durch Ausschweifungen gegen sich aufgebracht hatte, und wurde im Kloster Bec in der Normandie ein Schüler und, nachdem er 1060 Mönch geworden war, der Nachfolger

Lanfrancs als Prior. Nachdem er 1078 zum Abt des Klosters ernannt worden war, erhob er dasselbe zu einer weitberühmten Bildungsanstalt für Mönche und Geistliche. Frömmigkeit und Gelehrsamkeit zeichneten ihn gleich sehr aus und mit einer ausserordentlichen sittlichen Strenge verband er eine seltene Milde und Wohlwollenheit des Charakters. Im J. 1093 wurde er abermals zum Nachfolger seines Lehrers Lanfranc, zum Erzbischof von Canterbury ernannt, als welcher er 1109 starb. Man hat ihn wegen seiner Thätigkeit als Kirchenschriftsteller und wohl auch in Bezug auf seine Lebensgeschichte und seinen Charakter den zweiten Augustin genannt.

§. 185. *Fortsetzung.*

Minder tiefsinnig als Erigena, aber gleich scharfsinnig, und in seinen Schriften dürftiger an Gedanken, aber darum auch bestimmter und klarer, gewann Anselmus einen wenigstens scheinbar grössern Einfluss auf Begründung und Fortbildung der scholastischen Philosophie als Erigena, so dass man häufig nicht diesen sondern jenen als Vater der Scholastik genannt hat [1]). Die Aufgabe der christlichen Philosophie im Mittelalter hat Anselmus auf dieselbe Weise wie Augustin und Erigena, aber noch bestimmter ausgesprochen, und so wenig wie diese gestattet er der Philosophie irgend eine Selbständigkeit gegen den Glauben [2]). Wenn sich Erigena in der Unmittelbarkeit des Glaubens über allen Widerspruch des Verstandes erhob, indem er diesen auf das allseitigste ins Bewusstsein brachte um über ihn zu triumphiren, so geht Anselmus bestimmt darauf aus den Glauben durch den Verstand zwar nicht zu prüfen, aber doch soviel als möglich zu rechtfertigen, ohne dessen Widersprüche, die ihm allerdings auch ins Bewusstsein kommen, ertragen zu wollen. Er geht eifrig darauf aus diese Widersprüche aufzuheben. Gott und göttliche Dinge sollen demonstrirt werden, und er versucht diese Demonstration namentlich in seinen berühmten Schriften dem Monologium und dem Proslogium [3]). Während bei Erigena die beiden

Welten, die der Erscheinung und die der Wahrheit, zwar unterschieden aber noch nicht bestimmt einander entgegengesetzt werden, geschieht diess bei Anselmus, indem er das Leben der Wahrheit als ein jenseitiges diesem Leben der Erscheinung gegenüberstellt [4]). Ganz der eigenthümlichen Richtung des Anselmus ist es auch angemessen, dass er nach einer Voraussetzungslosigkeit seiner Demonstration strebt, welche Erigena nicht kannte [5]). In dem Proslogium stellt er den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes auf, welchen man nach ihm den anselmischen genannt hat. Derselbe läuft auf den durchaus richtigen Gedanken hinaus, dass in Gott Sein und Gedanke zur untrennbaren Einheit verbunden sind. Darin, dass ein solcher Beweis nöthig erschien, zeigt sich auf das bestimmteste der Unterschied der Philosophie des Mittelalters von der griechischen. Den Griechen fiel es gar nicht ein, dass das wahrhaft Gedachte, d. h. das Erkannte, ein anderes sein könnte als das wahrhaft Seiende [6]); sowie eine Vermittlung beider nöthig wird, ist der Bruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand, die im Griechenthum in unmittelbarer Einheit waren, vollkommen geschehen. Anselmus spricht es selbst aus, dass etwas sehr wohl gedacht sein könne, ohne darum als seiend erkannt zu sein, er stellt diesen Satz als Prämisse des ontologischen Beweises auf, und alle seine Gegner, welche ihm daher zur Widerlegung seines Gedankens diesen Satz entgegengehalten, haben ihn gar nicht verstanden [7]). Die Wahrheit ist, dass Anselmus ebenso wenig wie seine Gegner über den Zwiespalt zwischen Sein und Gedanke hinaus kommt, aber er hat doch vor ihnen voraus, dass er nach der Vermittlung beider strebt, indem er sie für nothwendig erkennt. Wie Erigena ist er im Glauben und durch den Glauben von der Wirklichkeit der Einheit überzeugt, aber er ist weiter als Erigena, weil er sich zuerst bewusst wird, dass diese Einheit im Bewusstsein vermittelt werden müsse. Um diese Vermittlung wirklich zu prästiren hätte er zeigen müssen, wie der Gedanke durch sich selbst im Absoluten zum Sein und wie das Sein durch sich selbst im Absoluten zum Gedanken werde, aber hierzu ist er ebenso wenig wie

überhaupt das ganze Mittelalter gekommen. Von ihm an aber hat sich der menschliche Geist um die Vermittlung abgemüht; Anselmus hat die Aufgabe ausgesprochen. Noch bestimmter wurde man sich derselben bewusst durch die Entgegnung des Mönches Gaunilo[8]) gegen seinen ontologischen Beweis; denn obgleich dieser den Anselm in der oben angegebenen Weise missverstand, so wurde durch ihn doch noch bestimmter als durch Anselm, der ihn überwunden zu haben meinte, der Widerspruch zwischen Sein und Gedanke ins Bewusstsein gebracht.

1) Vergl. Hegel Gesch. der Philos. Werke Bd. XV, S. 162 bis 169. Tennemann Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. I, S. 121.

2) Anselmus sagt (Cur Deus Homo l. I, c. 2): *Wie die richtige Ordnung fordert, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens glauben, ehe wir sie mit dem Verstande zu untersuchen unternehmen, so scheint es mir eine Vernachlässigung, wenn wir nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht eifrig bemüht sind, das zu erkennen, was wir glauben. — Die Ungläubigen suchen den Verstand desswegen weil sie nicht glauben, wir dagegen weil wir glauben: ein und dasselbe aber ist es, was wir suchen.* Beim Christen also muss der Glaube vorausgehen dem Wissen, denn der Glaube ist ein geistiges Erfahren; muss doch auch in irdischen Dingen die Erfahrung der Wissenschaft vorausgehn. l. e fide trinitatis c. 2: *Wer nicht geglaubt haben wird, wird nicht erkennen. Denn wer nicht geglaubt haben wird, wird nicht erfahren, wer nicht erfahren haben wird, wird nicht erkennen.* Proslog. c. 1: *Ich suche nicht zu erkennen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich erkenne.* Daher ist also auch der Glaube, und zwar sowie er von der Kirche festgesetzt worden, nicht nur das Ziel, sondern auch die Richtschnur und der Prüfstein der Philosophie. De fide trinit. c. 2: *Kein Christ soll disputiren auf welche Weise das, was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, nicht sei; sondern indem er immer denselben Glauben unzweifelhaft festhält, liebt und ihm gemäss lebt, soll er so demüthig als er kann zu erkennen suchen, auf welche Weise er sei. Wenn er diess erkennen kann, so soll er Gott danken; wenn er es nicht kann, so soll er nicht die Hörner zum Stossen senken, sondern das Haupt zur Anbetung neigen.* Cf. Epist. XLI, l. II: *Der Christ soll durch den Glauben zum Erkennen fortgehen, nicht durch das Erkennen zum Glauben streben, oder wenn er nicht zu erkennen vermag vom Glauben abfallen. Sondern wenn er zum Erkennen zu gelangen vermag, so soll er sich freuen, wenn er es nicht kann, indem er nicht zu begreifen vermag, so soll er beten.* Anselmus selbst war daher eifrig bemüht nichts aufzustellen, was dem Kirchenglauben, der Bibel und den katholischen Vätern entgegen gewesen wäre. Cf. Monolog. Praef.: *Diese Schrift wiederholt durchnehmend habe ich nicht finden können, dass ich in ihr etwas gesagt hätte, was nicht mit den Schriften der katholischen Kirchenväter und am meisten mit denen des h. Augustin zusammen-*

hinge. Man soll daher seine Schrift nach den Werken des h. Augustin prüfen und beurtheilen. — Ehe Anselmus zu der Ueberzeugung kam, dass der Mensch seinen Glauben wissenschaftlich sich darzuthun streben müsse, schwankte er selbst ob diess ein heiliges Unternehmen sei, bis sich ihm die Ueberzeugung hiervon mit der Erkenntniss selbst lebendig aufdrängte. Cf Eadmerus de vita Anselmi, in ej. opp. ed. Gerberon p. 6. (Bei Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth I, S. 117.)

3) Wir theilen diese beiden Schriften, zur Bestätigung des Obigen und zugleich zur Darstellung der Lehren des Anselmus, nach ihren Grundzügen im Folgenden mit.

Monolog. de divinitatis essentia et iis, quae exinde consequuntur. *Was wir von Gott nach Nothwendigkeit glauben, das ist offenbar, weil dasselbe ein jeder, wenn er auch nur von mittelmässigem Geiste wäre, allein durch den Verstand zum grossen Theile sich darthun (persuadere) kann. Da dieses auf vielerlei Weise geschehen kann, so stelle ich hier eine auf, von der ich meine, dass sie die für jeden Menschen passendste ist. I. Ueber das Sein und die Existenz Gottes.* (1.) *Es geschieht leicht, dass Jemand so zu sich sage: Da so unzähliges Gutes ist, dessen Verschiedenheit wir doch mit Sinnen wahrnehmen und mit dem Verstande bestimmen, welches wir theils der Ehrbarkeit wegen, theils des bald grössern bald geringern Vortheils wegen erstreben; so ist schlechterdings nothwendig, dass alles Gute durch irgend ein Eins gut sei, und dass dieses Gute selbst; durch die ungleiche Theilnahme an welchem alles was gut ist auf ungleiche Weise gut ist, durch sich selbst sowohl das höchst Grosse als das höchst Gute sei.* (3.) *Ferner das selbst, was das höchst Grosse und höchst Gute ist, ist entweder Eines oder mehre, und wenn es mehre sind, so beziehen sich diese mehren entweder wiederum auf ein Eins, oder dieselben sind mehre durch sich einzelne, oder sie sind selbst durch sich selbst einzelne. — Aber wenn die mehren selbst durch Eins höchst gute sind, so sind nicht alle welche sind durch sich höchst gute, sondern vielmehr durch Ein höchst Gutes; wenn aber jene mehren höchst Guten durch sich sind, so ist schlechterdings irgend Eine Kraft und Natur der Existenz durch sich, durch welche sie haben, dass sie durch sich sind. — Dass aber mehre durch sich gegenseitig sind, das duldet kein Verstand, weil es ein dem Verstande widersprechender Gedanke ist, dass irgend ein Ding durch ein anderes sei, dem es selbst erst das Sein gibt. — Da also die Wahrheit schlechthin ausschliesst, dass mehre höchst Gute sind, durch welche Alles ist, so ist nothwendig, dass irgend Ein höchst Gutes sei, durch welches alles was ist und gut ist ist und gut ist: und weil das Eine und höchste gut durch sich selbst ist, so ist es höchstes Gutes. — Es ist also ein Eins, was, es mag nun Wesen (Essentia), Natur oder Substanz genannt werden, das beste und grösste ist und das höchste von allem was ist.* (4.) *Weil aber was aus etwas ist, auch durch eben dasselbe ist, und was durch etwas ist, auch aus etwas ist, so folgt, dass wie alles was ist durch dieselbe höchste Natur ist, so auch alles was ist aus derselben höchsten Natur sei; — dass diese höchste Natur durch sich selbst sei, dass aber alles Andere nicht durch sich selbst sei, sondern durch jene, und nicht aus sich selbst, sondern aus jener.* (6.) *Dass aber jene Natur, welche durch sich selbst ist und aus sich selbst, nicht aber aus irgend*

etwas oder durch sich selbst, daher nichts sei, ist so falsch, wie es absurd wäre zu sagen: was ist, ist nichts. — Durch nichts ist jene höchste Natur aber auch nicht, weil auf keine Weise begriffen werden kann, dass was etwas ist, durch nichts sei; und auch aus nichts kann sie auf keine Weise sein. — Denn wenn sie aus nichts wäre, so wäre sie aus nichts entweder durch sich, oder durch ein anderes, oder durch nichts. — Es widerspricht sich aber, dass etwas durch sich aus nichts sei: denn dann müsste das Sein, welches durch sich aus nichts wäre, früher sein als es selbst, damit es durch sich. Sagt man jedoch die höchste Natur existire aus nichts durch eine andere, so wäre jene höchste Natur nicht mehr die höchste. Sagt man endlich die höchste Natur sei aus nichts durch nichts, so ist sie ohne Zweifel nicht mehr durch sich und aus sich was sie ist, sondern vielmehr durch nichts, und wird auch selbst nichts zu nennen sein. Es ist überflüssig zu zeigen wie falsch das eine wie das andere. Wie also muss man begreifen, dass jene höchste Natur durch sich und aus sich sei, wenn sie weder sich selbst gemacht hat, noch selbst für sich als Materie existirt hat, noch sich selbst auf irgend eine Weise beigestanden hat, dass sie sei was sie nicht war? — Wenn es nicht etwa scheint, dass sie auf die Art zu begreifen sei, wie es heisst: weil das Licht leuchtet, so ist es ein durch sich selbst leuchtendes und aus sich selbst; — denn wie sich untereinander verhalten Licht, Leuchten und Leuchtendes, so verhalten sich untereinander Wesen (Essentia), Sein (esse) und Seiendes (Ens), d. h. existirendes oder bestehendes. II., Ueber die Schöpfung des Alls. (7.) Es muss nun noch angegeben werden, wie das All der Dinge, welche durch anderes sind, durch die erste Substanz sei. Etwa weil sie selbst Alles gemacht hat, oder weil sie die Materie von Allem war, oder weil sie nur Allem beigestanden hat, dass es sei? (Das Dritte wird Niemand sagen, weil dann nicht alle Dinge ursprünglich durch sie wären.) — Wenn also das All der Dinge (sichtbarer oder unsichtbarer) aus irgend einer Materie ist; so kann nicht gesagt werden, dass diess All selbst aus einer andern (Materie) sei, wenn nicht gesagt oder angenommen werden kann, dass es sei entweder aus der höchsten Natur selbst, oder aus sich selbst, oder aus einem dritten Wesen, welches schlechthin keines ist. — Aber das All der Dinge, welche durch sich nicht sind, konnte nicht aus seiner eignen Natur sein, weil es, wenn diess der Fall wäre, auf irgend eine Weise schon durch sich sein würde und nicht durch ein anderes. Aber auch nicht aus der höchsten Natur oder aus der Materie kann es bestehn, weil auf diese Weise aus der höchsten Natur etwas hervorginge was, geringer als sie selbst, alle jene Natur verdürbe, was Frevel zu sagen. Es bleibt also übrig, dass wir bekennen, das Sein dessen, was durch anderes ist, sei nicht schlechthin aus irgend einer Materie, sondern vielmehr aus keiner Materie. Nichts also ist klarer, als dass jene höchste Natur diese Masse der Dinge, die so zahlreich an Menge, so schön gebildet, so mannigfaltig geordnet und trefflich eingetheilt, allein durch sich selbst aus Nichts hervorgebracht hat. (9.) Auf keine Weise kann etwas von etwas werden, wenn nicht in dem Verstande des Machenden (Schöpfers) etwas vorausgeht, gleichsam ein Vorbild der zu machenden Sache, oder (wie angemessener gesagt wird) eine Form oder Aehnlichkeit oder Regel. — Das was gemacht ist war also, bevor es wurde, nichts, insofern als es nicht war was es jetzt ist und insofern das nicht war, woraus es werden sollte;

s war aber nicht nichts in Bezug auf den Verstand des Machenden, durch welchen und nach welchem es werden sollte. — (10.) *Jene Form der Dinge aber, welche in dem Verstande der ersten Natur den zu schaffenden Dingen vorausging, was ist sie anders als ein Aussprechen der Dinge in der Vernunft selbst, durch welches jedoch nicht bezeichnende Namen der Dinge, sondern die Dinge selbst mit der Schärfe des Gedankens in der Vernunft geschaut werden. — Es gibt kein Wort, welches so ähnlich dem zukünftigen oder schon existirenden Dinge, als das derartige; mit Recht kann gesagt werden, dass es gleichsam als Form oder Aehnlichkeit in dem Verstande der höchsten Substanz präexistirt habe, bevor das Ding wurde, damit es durch jenes werde und, wenn es geworden wäre, erkannt werde.* — (11.) *Desshalb ist das, was durch die erste Substanz geschaffen ist, schlechthin nicht irgend etwas, was es nicht durch jene ist; was aber durch sie wird, wäre innerlichst nicht, wenn es nicht etwas in dem Verstande der ersten Natur wäre.* — (12.) *Was die höchste Substanz gemacht hat, das hat sie nicht durch ein anderes gemacht, als durch sich selbst; alles was sie macht, das macht sie durch ihr innerlichstes Aussprechen: was kann nothwendiger erscheinen, als dass dieses innerlichste Aussprechen nichts anderes sei als das höchste Sein selbst.* (13.) *Da was gemacht ist durch die höchste Natur gemacht ist, so kann auch darüber kein Zweifel sein, dass alles was gemacht ist, auch durch jene selbst lebt und besteht, so lange es ist. III. Ueber die Allgegenwart Gottes, dessen überherrliche Vollkommenheit, Ewigkeit und Spirttualität.* (14.) *Aus dem Vorhergehenden folgt, dass wo die höchste Essenz nicht ist, überhaupt nichts ist; wo sie also ist, da ist sie durch Alles und in Allem. Die erste und höchste Essenz ist diejenige, welche in Allem ist und durch Alles ist und aus welcher, durch welche und in welcher Alles ist.* (15.) *Die Substanz der höchsten Natur ist allein von der Art, dass nichts besser ist als sie und dass sie besser ist als alles, was nicht ist was sie selbst ist. — Jene Substanz der höchsten Natur ist also nicht Körper oder eines von dem, was durch die Sinne des Körpers unterschieden wird: weil sie ja etwas besseres als diess alles ist, was nicht ist was diess ist, nämlich verständige Vernunft (mens rationalis).* — *Vernunft also ist jene höchste Natur, und zwar lebendige, weise, mächtige, wahre, gerechte, selige und ewige, denn diess alles ist selbst besser als was nicht sie selbst.* — (18.) *Da ferner jene höchste Natur weder durch sich, noch aus sich, noch durch ein anderes, noch aus einem anderen, noch auch durch nichts, noch aus nichts angefangen hat, so hat sie durchaus auf keine Weise weder einen Anfang des Existirens, noch wird sie jemals ein Ende haben. — Denn wenn die Wahrheit selbst einen Anfang gehabt hat, oder ein Ende haben wird; dann war das Wahre bevor die Wahrheit selbst anfing, weil die Wahrheit noch nicht war* (wenn die Wahrheit nicht ist, so ist diess das Wahre, dass die Wahrheit nicht ist, also ist das Wahre); *und nachdem die Wahrheit geendet, dann wird wiederum das Wahre sein, weil die Wahrheit fernerhin nicht ist. Die Wahrheit war also bevor die Wahrheit war und wiederum wird die Wahrheit sein, nachdem die Wahrheit ein Ende haben wird. — Die Wahrheit also wird niemals enden, sondern ist unendlich.* — *Dasselbe gilt von der höchsten Natur, denn diese ist die höchste Wahrheit.* (19.) *Weil nicht etwas war vor der höchsten Essenz, und nicht etwas sein*

wird nach ihr, so war das Nichts selbst vor ihr und wird nach ihr sein. Wer aber sagt: dass Nichts vor der höchsten Essenz war und dass Nichts sein wird nach ihr, der scheint zu sagen, dass Nichts vor der ersten Essenz war, als nichts war, und dass Nichts nach ihr sein wird, wann nichts sein wird. Als also Nichts war, war jene erste Essenz nicht, und wann wieder Nichts sein wird, wird jene erste Essenz nicht sein. Wie also hat jene erste Essenz nicht angefangen aus dem Nichts, welches war, als sie selbst nicht war? oder wie wird nicht wiederum zu Nichts jene erste Essenz, wann Nichts nach ihr sein wird? Gegen das Nichts ist mithin vor allen Dingen zu streiten, damit nicht das ganze Gebäude nothwendigen Verstandes von dem Nichts besiegt werde. In jenem Einen Satze: dass das Nichts vor der höchsten Essenz war, ist ein doppelter Ausspruch enthalten: nämlich dass das Nichts wie ein Etwas gewesen sei, bevor die höchste Essenz war, oder dass es als etwas sein wird, nachdem diese aufgehört haben wird — welches durchaus falsch ist, und wiederum dass das Nichts nicht wie etwas gewesen sei oder sein werde, sondern dass das Nichts war und wird sein als das reine negative Nichts vor und nach der höchsten Essenz, wenn diese das vor und nach zuliesse, und diess ist das Wahrste. — Wenn also die Untersuchung über das Nichts (das posttive und negative) fleissig erforscht wird, so wird die Festigkeit durch die Leerheit des Nichts fernerhin nicht weiter erschüttert. — (22.) Uebrigens ist die höchste Essenz in allem Orte und in aller Zeit, weil sie an keinem Orte und in keiner Zeit fern ist oder mangelt; und dennoch hat sie selbst keinen Ort oder Zeit, weil sie die Unterschiede der Oerter und Zeiten nicht in sich aufnimmt. Diess selbst ist aber zu Auflösung jenes Widerspruchs genug, da nämlich die höchste Essenz von Allem überall und immer ist und zugleich nirgends und niemals, d. h. in jedem Orte und in keinem, in aller Zeit und in keiner, gleich der übereinstimmenden Wahrheit verschiedener Geister. — (27.) Weil keine würdigere Substanz bekannt ist als der Geist, so muss das höchste Sein als der Geist (spiritus) behauptet werden. — IV. Ueber die Dreiheit der Personen in Einer göttlichen Essenz. (30.) *Da die Vernunft des höchsten Geistes, durch welche er Alles begreift, oder dessen Wort oder Aussprechen, durch welches er Alles ausspricht, nichts ist als desselben höchsten Geistes höchst einfache Natur; so ist offenbar, dass dieses seine Vernunft (d. h. sein Wort oder Aussprechen) mit jenem von gleicher Substanz sei (consubstantialis).* (35.) *Aus der Consubstantialität des Wortes des höchsten Geistes mit dem höchsten Geiste folgt nothwendig, dass alles was im höchsten Geiste ist, auf dieselbe Weise auch im Worte desselben sei. Wie also alles was gemacht ist (ob es lebe oder nicht lebe, oder was immer es in sich sei) in jenem höchsten Geiste Leben und Wahrheit ist: so ist auch in dem Worte und dessen Wissenschaft auf ähnliche Weise Leben und Wahrheit.* — (38.) *Obschon jedoch einzeln sowohl jener höchste Geist vollkommen höchste Wahrheit und Schöpfer ist, als auch gleichfalls das Wort desselben höchste Wahrheit und Schöpfer ist, so sind doch beide zugleich nicht zwei Wahrheiten oder zwei Schöpfer. Und dabei ist doch auf wunderbare Weise offenbar, weil weder jener höchste Geist, dessen das Wort ist, sein Wort sein kann, noch das Wort der, dessen Wort es ist, sein kann, dass beide eine ungetheilte Einheit der Natur behalten und zugleich eine unaussprechliche Mehrzahl der Personen*

darstellen. Ich sage eine unaussprechliche Mehrzahl der Personen: denn obschon die Nothwendigkeit zwingt, dass zwei sind, so kann doch auf keine Weise ausgedrückt werden; was die zwei sind; denn sie sind nicht zwei gleiche Götter, noch zwei gleiche Geister, noch zwei gleiche Schöpfer. — (49.) *Aber indem ich die Eigenschaften des Vaters und Sohnes und die herrliche Gemeinschaft betrachte, finde ich in ihnen nichts herrlicheres als die gegenseitige Empfindung (affectus) der Liebe. Der höchste Geist liebt sich selbst, wenn er seiner eingedenk ist und sich selbst begreift.* (50.) *Die Liebe des höchsten Geistes geht also daraus hervor, weil er seiner eingedenk ist und sich selbst begreift — zugleich aus dem Vater und dem Sohne geht die Liebe des höchsten Geistes (der heilige Geist) hervor.* (52.) *Die Liebe des höchsten Geistes ist gleich der Essenz des höchsten Geistes: folglich ist sie selbst auch der höchste Geist und auch die höchste Weisheit, die höchste Wahrheit, das höchste Gut und was immer in Bezug auf die Substanz des höchsten Geistes gesagt werden kann. V. Ueber das Verhältniss der verständigen Vernunft zur göttlichen Essenz.* (66 – 68.) *Es ist gewiss, dass man sich der Erkenntniss der höchsten Natur desto mehr durch etwas nähert, je mehr sich dieses ihr durch Aehnlichkeit nähert. Was unter allen Geschaffenen nähert sich ihr aber mehr, als die verständige Vernunft? Denn wenn allein die Vernunft in allem was gemacht ist ihrer eingedenk sein, sich begreifen und sich lieben kann, so sehe ich nicht warum geläugnet würde, dass in ihr ein Bild jener höchsten Essenz sei, welche durch die Erinnerung an sich, durch Erkenntniss ihrer und Liebe gegen sich in der unaussprechlichen Dreieinigkeit besteht. Ja noch mehr stellt sie sich als Bild von jener dar, weil sie jener heiligen Trinität eingedenk sein kann und im Stande ist sie zu begreifen und zu lieben, zu welchem Zwecke sie auch von Gott gegründet wurde, nämlich dass sie seiner immer eingedenk sei, ihn ewig begreife und liebe.* — (69.) *Diess aber könnte die verständige Vernunft nicht thun, wenn sie nicht immer lebte; so also ist sie gemacht, dass sie immer lebe, wenn sie immer das thun will wozu sie gemacht ist.* — *Denn allzu unpassend wäre es für das höchste Gut und für den höchst weisen und allmächtigen Schöpfer, dass er das was er gemacht hat um ihn zu lieben, so machte, dass es nicht wäre, so lange als es wahrhaft liebte, und dass er, was er freiwillig dem nichtliebenden gegeben, damit es immer liebe, nehme oder nehmen lasse dem liebenden;* — *daher ist klar, dass der menschlichen Seele niemals ihr Leben genommen werde, wenn sie immer eifrig ist das höchste Leben zu lieben. Auch ist es das ungereimteste, dass irgend eine Natur dadurch, dass sie immer ihn liebt, welcher höchst gut und allmächtig ist, immer elend lebe.* — *Es ist also klar, dass die menschliche Seele von der Art ist, dass, wenn sie das bewahrt, wozu sie geschaffen ist, sie dereinst wahrhaft und sicher vor dem Tode und vor aller anderen Beschwerde selig lebe.* (70.) *Denn was gäbe die höchste Güte dem sie wahrhaft liebenden und begehrenden, wenn nicht sich selbst? — dass er was er jetzt durch einen Spiegel im Räthsel sieht, dann sehe von Angesicht zu Angesicht.* (71.) *Dagegen folgt hieraus auch im Gegentheil, dass diejenige Vernunft, welche die Liebe des höchsten Gutes verachtet, nothwendig in ewiges Elend sich stürzt, dass sowie der Liebende ewigen Lohnes sich freut, so der Verachtende im Gegentheil ewige Strafe erdulde, und sowie jener unveränderliche*

Genüge empfinden wird, so dieser untröstlichen Mangel empfinde. (72.) *Aber weder könnte die Gott liebende Seele ewig selig, noch die Gott verachtende ewig elend sein, wenn sie sterblich wäre; also ist alle Seele welche so geschaffen, dass sie das höchste Gut entweder lieben oder verachten kann, nothwendig ewig.*

Proslogium sive fides quaerens intellectum. *Bei Betrachtung meines Monologii, welches ich gleichsam als Beispiel des Nachdenkens über den Grund des Glaubens ausgegeben, fand ich, dass dasselbe durch eine Verkettung von Beweisen zusammengewirkt sei, und begann bei mir zu fragen, ob wohl Ein Beweis gefunden werden könne, der keines anderen zu seiner Bestätigung bedürfte und der allein hinreichte darzuthun, dass Gott wahrhaft ist und dass er das höchste Gut ist. — Indem ich meinte, dass das was ich zu meiner Freude gefunden auch anderen gefallen würde, wenn es niedergeschrieben wäre, so habe ich hierüber und über einiges andere als einer der es wagt seine Vernunft zur Betrachtung Gottes zu erheben und der zu begreifen sucht was er glaubt, das nachfolgende Werkchen geschrieben, welches ich Proslogium, d. h. Anrede an Gott, genannt habe. — Herr und Gott, der du dem Glauben das Erkennen gibst, gib mir, dass ich erkenne, dass du bist wie wir glauben und das bist was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass du bist das Gute, als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann. Ob also eine derartige Natur nicht ist, weil der Thor in seinem Herzen sagt: es ist kein Gott. Aber gewiss auch dieser Thor selbst, wenn er hört was ich sage: das Gute als welches nichts grösseres gedacht werden kann, so erkennt er was er hört; und was er erkennt, das ist in seiner Erkenntniss* (in seinem Verstande), *auch wenn er nicht erkennt, dass es sei.* (*Ein anderes ist es: eine Sache ist in der Erkenntniss, und ein anderes: erkennen, dass eine Sache ist. Denn wenn der Maler ein Bild, welches er malen will, im voraus denkt, so hat er es bereits in der Erkenntniss, aber er erkennt noch nicht, dass es sei* — in re, in der Sache, im Gegenstande, gegenständlich —, *was er noch nicht gemacht hat. Wenn er es aber bereits gemalt hat, so hat er es in der Erkenntniss und erkennt zugleich, dass es sei, was er gemacht hat.*) *Der Thor wird also überzeugt es sei in der Erkenntniss etwas Gutes, als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann — weil er diess erkennt, wenn er es hört, und was er erkennt in der Erkenntniss ist. Aber gewiss kann das, als welches kein grösseres gedacht werden kann, nicht bloss in der Erkenntniss sein; denn wenn es bloss in der Erkenntniss wäre, so könnte etwas gedacht werden, welches grösser wäre als das, als welches kein grösseres gedacht werden kann (nämlich das was ein solches auch in der Sache wäre). Also existirt ohne Zweifel etwas als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann, sowohl in der Erkenntniss als in der Sache. — (3.) Das als welches etwas grösseres nicht gedacht werden kann, ist wahrhaft so, dass nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei. — Denn es kann gedacht werden, dass etwas sei, was nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei, und diess ist grösser als das was gedacht werden kann, dass es nicht sei. Daher wenn das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann gedacht werden kann, dass es nicht sei, so ist eben das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann nicht das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann — welches nicht statthaben kann. Wahrhaft also ist etwas, als welches etwas höheres nicht gedacht werden*

kann, so dass auch nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei: und diess bist du Herr unser Gott! Denn du bist wahrhaft so, dass du nicht kannst gedacht werden, dass du nicht seist; was aber anderes ist ausser dir allein, das kann gedacht werden, dass es nicht sei. — Du allein also hast am wahrsten von Allem und am meisten Sein, weil was ein anderes ist, nicht so wahrhaft ist und also weniger Sein hat. Warum also sagt der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott; da doch der verständigen Vernunft offenbar ist, dass du am meisten von Allem bist? warum sonst als weil er unklug und thöricht ist? (4.) *Und doch, auf welche Weise hat der Thor in seinem Herzen gesagt, was er nicht sagen gekennt: d. h. auf welche Weise hat er gedacht, was nicht gedacht werden kann? — Ich antworte: weil die Sache anders gedacht wird, wenn das sie bezeichnende Wort gedacht wird, anders wenn das selbst, was die Sache ist, gedacht wird. Auf jene Weise konnte vom Thoren gedacht werden, Gott sei nicht, auf diese Weise aber gar nicht — keiner der erkennt was Gott ist, kann denken, dass Gott nicht ist. Ferner wer wahrhaft erkennt Gott sei das als welches etwas grösseres nicht gedacht werden kann, der kann auch nicht denken, Gott sei nicht. Dank also dir, guter Herr, weil ich, was ich früher durch dein Geschenk glaubte, das durch deine Erleuchtung so erkenne, dass ich, wenn ich nicht glauben wollte, nicht erkennen könnte.*

4) Vergl. Monolog. c. 69. im Obigen.

5) Vergl. Proslog. init. im Obigen.

6) Vergl. §. 129. Anm. 1.

7) Wenn Kant in seiner Kritik des ontologischen Beweises (in der Kritik der reinen Vernunft, 4 Aufl. S. 620.) die Nichtigkeit desselben darthut, so zeigt er ganz richtig, dass derselbe nicht leistet was er will, aber keineswegs, dass eine Identität zwischen Sein und Gedanke unmöglich sei. Vielmehr spricht Kant selbst diese Identität aus, wenn er darauf aufmerksam macht, dass mit dem Sein kein neues Prädicat zum Subjecte hinzukomme, sondern dass durch den Ausspruch Gott ist *nur das Subject selbst mit allen seinen Prädicaten gesetzt werde.* Das Sein Gottes wäre also nichts anderes als der Ausdruck der Gesammtheit aller ihm zukommenden Prädicate, d. h. identisch mit dem Begriff, dem Gedanken Gott. — Anselm stellt Gott als den, welcher nicht gedacht werden könne, dass er nicht sei, den vielen (endlichen) Dingen gegenüber, welche auch gedacht werden können, dass sie nicht seien (s. Proslog. c. 3. im Obigen) und so stellt er die Welt der Wahrheit (in welcher nur Gott, Alles in Gott und Gott in Allem) der Welt der Erscheinung gegenüber, und spricht aus, dass das Wahre und Wirkliche die Identität von Sein und Gedanke sei, dass also das wahre Denken zum wirklichen Sein und umgekehrt werde, während in der Welt der Erscheinung (der Vielheit) Denken und Sein auseinander fallen: das endliche Ding nicht seinem Begriffe adäquat ist. Kant hat bewiesen, dass Anselmus seinen tiefsinnigen Satz nicht bewiesen, sondern bloss behauptet hat. Diess dass er ihn nicht bewiesen, ist der Grund der ganzen folgenden Bewegung in der scholastischen Philosophie und endlich der Emancipation der Philosophie von der Religion gewesen. Die Behauptung des Anselm widerlegt hat Niemand; vielmehr hat die neuere Philosophie den wahren Beweis für jene Behauptung geführt. — Der anselmsche Beweis ist auch nach Cartesius benannt worden. Mit Unrecht hat man ihn auch von dem Stoiker Kleanth (§. 109) abgeleitet.

8) Die Schrift des Gaunilo (von welchem man nur weiss, dass er Mönch zu Marmoutier war) ist unter dem Titel Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem in den Werken des Anselmus abgedruckt, sammt des letzteren Apologeticus contra insipientem. Auch Gaunilo stellt dem Anselmus nichts entgegen, als die Verschiedenheit des (subjectiven) Denkens und des (objectiven) Seins, und Anselmus kommt auch in seinem Apologeticus nicht dazu den Uebergang von Sein und Gedanke in einander darzuthun. Das tiefsinnigste was Gaunilo vorbringt ist, dass er sagt: Anselms Beweis sei nur dann richtig, wenn dargethan würde, dass Gott auf ganz andere Weise gedacht würde als die anderen Dinge, nämlich so, dass sein Denken zugleich sein Erkennen sei (welches ganz richtig, denn dann wäre das Denken selbst aus der Subjectivität in die Objectivität übergegangen). Dann aber fielen wieder das Denken des Gegenstandes und die Erkenntniss seines Seins zusammen, es wären nicht (wie von Anselmus geschehen) beide Momente auseinander zu halten.

§. 186. *Hildebert von Lavardin.*

Hildeberti Turon. opp. etc. stud. Ant. Beaugendre. Par. 1708. fol. und in Gallandi bibl. Pat. XIV, p. 337 sqq. — Vergl. W. C. L. Ziegler: Beitrag zur Gesch. des Glaubens an das Dasein Gottes in der Theologie. Nebst einem Auszuge aus der ersten abendländ. systemat. Dogmatik des Erzbischofs Hildebert von Tours. Gött. 1792. 8.

Wie Anselmus ein Schüler Lanfrancs war, so war Hildebert von Lavardin oder von Tours (1075—1134) ein Schüler Berengars oder doch ein Verehrer desselben[1]), und in beiden Männern näherten sich die vorher streng geschiedenen Richtungen wieder, denn beide waren wissenschaftlicher als ihre Lehrer. Hildebert war Erzbischof von Tours und hatte einen durch die Alten gründlicher als damals gewöhnlich war gebildeten Geist, dabei eine grosse Bescheidenheit, ja Zaghaftigkeit des Urtheils. Als speculativer Theolog kann er mit Anselmus kaum verglichen werden; aber er regte durch seine mehr populären Schriften im Sinne der Zeit an. In seinem Tractatus theologicus trägt er die Kirchenlehre nach ihren einzelnen Sätzen vor, erläutert dieselbe aus der Bibel und den Kirchenvätern und stellt und entscheidet einzelne mit jenen zusammenhängende Fragen theils nach verständiger Betrachtung, theils nach den kirchlichen Autoritäten, besonders nach Augustin. Dem Erigena und Anselmus schliesst er sich schon dadurch an, dass er die Wissenschaft über den Glauben setzt, insofern der Mensch glauben müsse, um durch den Glauben später

zur Wissenschaft zu gelangen [2]). Die Darstellungsart des Hildebert wurde später sehr gebräuchlich. Merkwürdig ist er auch durch seine Moralis philosophia de honesto et utili, in welcher er seine Kenntniss alter Schriftsteller, besonders des Cicero und Seneca, an den Tag legt. Man beschäftigte sich in dieser Zeit sehr wenig mit Moral; daher ist auch diese unwissenschaftlich populäre Betrachtung bedeutend in ihrer Art.

Als Mystiker und Gegner der Scholastik sind zu erwähnen **Othlo**, gest. nach 1090, ein Mönch im Kloster des h. Emmeran, und **Honorius** von Augt bei Basel, gest. nach 1130.

1) Er setzte dem Berengarius eine Grabschrift, in welcher er dessen Talente und Tugenden erhebt. S. Buläus T. I, p. 471.

2) Cf. Hildeberti Tract. theolog. c. I. wo der *Glaube* definirt wird als *willkührliche* (d. h. nicht erzwungene) *Gewissheit des Abwesenden, welche über der Meinung steht und unter der Wissenschaft.* — Seine Speculation ist sehr oberflächlich und häufig geht er in Fragen ein von der gebräuchlichen verständig-spitzfündigen und zugleich grobsinnlich das Göttliche fassenden Art, z. B. ob Gott voraus wisse, dass ein Mensch lesen wird oder nicht.

Zweite Abtheilung der Scholastiker.

§. 187. *Nominalismus und Realismus.*

Joh. Salaberti Philosophia Nominalium vindicata. Par. 1651. 8. (Im Auszug in Cramers Forts. des Bossuet, Th. V, Bd. II, S. 439 ff. und Th. VII, S. 867 ff.) — Ars rationis ad mentem Nominalium. Oxon. 1673. 12. — Jac. Thomasii Oratio de secta Nominalium, in dessen Oratt. Lips. 1683 et 86. 8. — Chph. Meiners: De Nominalium ac Realium initiis, in Commentt. soc. Gotting. T. XII. Cl. hist. p. 12. — L. F. O. Baumgarten-Crusius: Progr. de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sentent. theolog. Jen. 1821. 4. (auch in dess. Opuscc. theoll. Jen. 1836. 8. Nr. 3.) — Jo. Mart. Chladenii Dissert. (resp. J. Th. Kunneth) de vita et haeresi Roscellini. Erlang. 1756. 4. u. in Ge. E. Waldau's Thesaurus Bio- et Bibliographicus. Chemnit. 1792. 8.

Wir haben gesehen wie bei Erigena bereits Gedanke und Sein, Bewusstsein und Gegenstand, Welt der Wahrheit und Welt sinnlicher Wirklichkeit im Unterschied gegen einander erkannt werden, welcher Unterschied aber nicht zum Gegensatze sich ausbildet, sondern in der Unmittelbarkeit des Glaubens sich aufhebt, so dass der Gegensatz als Gegensatz von Sein und Nichtsein nur in Gott zur Sprache

kommt, aber hier als Ausdruck göttlicher Vollkommenheit betrachtet wird. Weiter tritt dann der Unterschied bei Anselmus bestimmter hervor und formirt sich zum Gegensatze einerseits Gottes und des Lebens in Gott, in welchem Gedanke und Sein als identisch erkannt und in dieser Identität zu demonstriren versucht wird, andererseits der sinnlich gegenständlichen Welt, in welcher Sein und Gedanke nicht identisch sind. An eine wissenschaftliche Vermittlung beider Welten, wodurch der Unterschied auch in Gott, die Identität auch in die sinnlich gegenständliche Welt gekommen wäre, wird nicht gegangen.

Der Gegensatz ist nun nach seinen einzelnen Momenten im Widerspruch festgehalten dieser:

1) Die sinnlich gegenständliche Welt der Dinge, welche als einzelne Diese, in ihrer Diesigkeit ganz unaussprechlich sind, ist wahr und wirklich; dagegen die Welt des Gedankens und der Sprache, welche Allgemeinheiten (universalia) enthält und nicht die Dinge in ihrer Diesigkeit erfasst, ist an sich unwahr und unwirklich und kommt zur Wahrheit nur insofern jene Allgemeinheiten als Zeichen für die wirklichen Dinge genommen werden, und jene Allgemeinheiten sind blosse Worte, Namen, leere Hauche, die Dialektik also oder die Logik, als welche es mit den Allgemeinheiten zu thun hat, ist keine Wissenschaft wirklicher Dinge (realia), sondern eine Wissenschaft der Worte (voces). Diess ist die Ansicht der Nominalisten.

2) Die sinnlich gegenständliche Welt hat als in der unaussprechlichen Diesigkeit der Einzelnen befangen keine Wahrheit und Wirklichkeit; dagegen ist die Welt des Gedankens, also der den einzelnen Dingen als deren Wesen oder nach Aehnlichkeit einwohnenden Allgemeinheiten (universalia), als welche die Dinge in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit gedacht und ausgesprochen werden, wahr und wirklich, und folglich die Dialektik oder Logik, als welche es mit den Allgemeinheiten zu thun hat, eine Wissenschaft der wirklichen Dinge oder des Wirklichen in den Dingen. Diess ist die Ansicht der Realisten.

Hierbei ist zu bemerken: die Nominalisten läugnen keineswegs das Sein Gottes und göttlicher Dinge, sondern sie fassen Gott und göttliche Dinge nur als ebenso einzelne wie die sinnlichen Dinge. Ebenso wenig läugnen die Realisten das Sein der sinnlichen Dinge, sondern sie sagen nur, dass dieselben an den Universalien selbst ihre eigenste Wahrheit und Wirklichkeit haben. Bei beiden ist Unterschied zwischen Sein und Schein: die Nominalisten sagen die Universalien sind Schein, denn sie sind von den wirklichen Dingen erst durch Abstraction abgeleitet; die Realisten sagen: die sinnlichen Dinge sind Schein, denn ihr Wesen, d. h. das was sie wahrhaft und wirklich sind, sind die Universalien. Beide halten streng fest an dem Gegensatze zwischen sinnlichen Dingen und Gedanken und identificiren diesen Gegensatz mit dem von Sein und Nichtsein. Bei den Griechen ist ein Gleiches niemals geschehen. Kein Grieche hat gezweifelt, dass die Dinge so wären, wie sie richtig gedacht würden, und es fragte sich nur eben: wie sie gedacht würden; Platon sagte als Ideen, Aristoteles als Begriffe, Zenon als Wahrnehmungen. Man hat daher einen grossen Irrthum begangen, wenn man den Streit der Nominalisten und Realisten auf Platon, Aristoteles und Zenon zurückgeführt hat. Beide Parteien beriefen sich auch gleicherweise auf den Aristoteles und beide behaupteten die wahren und echten Peripatetiker zu sein. Allerdings stand Platon mit seiner Ideenlehre den am meisten in Vorstellungen befangenen Realisten näher, aber keiner der tiefsinnigeren Realisten, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus, hat ein reales Sein der Universalien behauptet gegen welches das Sein der sinnlichen Dinge nicht real gewesen wäre, sondern sie behaupteten, dass die Universalien in den Dingen selbst real wären. Dass des Porphyrios Frage in dessen Einleitung zu Aristoteles Kategorien, eine den Scholastikern von jeher bekannte Schrift, die Frage: *ob die Geschlechter und Arten bestehen oder ob sie nur im Gedanken sind, ob sie bestehende Körper sind oder unkörperlich, ob sie getrennt oder in den sinnlichen Dingen*, Veranlassung zu den Streitigkeiten zwischen Realisten und

Nominalisten gegeben, ist insofern richtig, als eben bei Beantwortung dieser Frage die Ansichten sich theilen mussten, aber in jener Frage geschieht auch in der That nichts anderes, als dass die weitere Aufgabe der Philosophie nach Platon und Aristoteles ausgesprochen wird. Porphyr, der mit seinem Bewusstsein obschon über Platon und Aristoteles hinaus doch noch im griechischen Elemente befangen ist, lehnt die Beantwortung jener Frage von sich ab.

In dem Kampfe des Realismus mit dem Nominalismus war der Sieg anfangs so völlig auf Seiten des Realismus, dass der Nominalismus auf Jahrhunderte lang gänzlich zum Schweigen gebracht wurde [1]). Während dieser Zeit entwickelte sich aber der Realismus in seinen ausgezeichnetsten Repräsentanten aus sich selbst soweit, dass er von seiner anfänglichen Einseitigkeit zurückkam, damit aber auch dem Nominalismus Gelegenheit gab sich auf eine siegreiche Weise geltend zu machen. Keiner von beiden Richtungen ist es gelungen den Widerspruch völlig aus sich selbst zu überwinden, die späteren Vermittlungsversuche blieben äusserlich, und so stellen beide Richtungen nur die Phasen des grossen Gegensatzes zwischen Sein und Gedanke dar, an dessen Ueberwindung, die in der Religion völlig geschehen war, die Philosophie des Mittelalters sich zerarbeitete, ohne sie zu prästiren, weil immer an einem Gliede des Gegensatzes einseitig festgehalten wurde. Sieht man von dem ersten schwachen und spurlos vorübergehenden Auftauchen des Nominalismus ab, so hat die Scholastik ihre ungestörte zeitliche Entwicklung vom Realismus zum Nominalismus, denn wir werden sehen, wie der Realismus sich in seiner Entwicklung immer mehr dem Nominalismus nähert, bis er plötzlich sich selbst aufgibt und die Scholastik in das Gegentheil des Realismus umschlägt. Ein wesentliches Hinderniss einer Versöhnung des Realismus mit dem Nominalismus war, dass die Scholastiker, so scharfe Dialektiker sie auch waren, doch niemals, wie wir sehen werden, dahin kamen das concret Allgemeine von dem abstract Allgemeinen zu unterscheiden, oder doch diesen Unterschied nicht festhielten.

1) Als Vertheidiger des Nominalismus wird nach Roscellin (s. d. folg. §.) im 12. Jahrh. Raimbert genannt, der zu Lille in Flandern lehrte; sonst wird aus dieser Zeit keines Nominalisten mit Namen gedacht. Indess existirte diese Richtung, wenn auch von der der Realisten ganz in den Hintergrund gedrängt. Nach Johann von Salisbury behaupteten einige Nominalisten die Worte selbst oder die aus denselben gebildeten Sätze seien die Geschlechter und Arten, welche Universalia genannt würden; andere lehrten dagegen die Universalia wären Verstandesbegriffe, von denen die Worte nur die Zeichen wären. Die letzte Partei hiess die der Conceptualen (von conceptus, Begriff). Nominalistische Schriften aus dem 12. und 13. Jahrh. sind nicht vorhanden. Bekämpft wurden die Nominalisten namentlich von Anselm von Canterbury, Abälard, Odo von Cluny (Bischof von Cambray), Alberich von Rheims, Bernard von Chartres, Wilhelm von Conches und Johann von Salisbury. Sie werden besonders als Urheber nichtiger Wortzänkereien getadelt, wie denn Johann von Salisbury erzählt, sie hätten heftig über die Fragen gestritten, ob ein Schwein, das auf den Markt geführt wird, von dem Führer desselben oder vom Strick gehalten werde, ob der, welcher einen Mantel kauft, auch die Kappe desselben kaufe, dass sie immer mit Convenienzen und Disconvenienzen zu thun gehabt, dass sie die verneinenden Wörter in den Sätzen so vervielfältigt gehabt, dass man in den Disputationen mit ihnen eine gute Anzahl von Bohnen oder Steinchen habe bei sich führen müssen, um die Zahl der von ihnen gebrauchten verneinenden Wörter zu behalten und um ausrechnen zu können, ob die Zahl gleich (also bejahend) oder ungleich (also verneinend) gewesen sei. Vergl. Cramers Forts. der Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion von Bossuet. Fünfte Fortsetz.: Von den Realisten und Nominalisten.

§. 188. *Roscellin. Wilhelm von Champeaux.*

(S. die Literatur zum vorigen §.)

Als Urheber des Nominalismus wird Roscellin, Kanonikus zu Compiegne genannt, welcher wegen Irrlehren 1092 vor die Kirchenversammlung zu Compiegne berufen, zum Widerruf gezwungen, seiner Würde entsetzt und des Landes verwiesen wurde. Schon Anselmus und dann auch Abälard schrieben gegen ihn. Die Nachrichten über seine Lehre sind höchst sparsam, stimmen aber wesentlich mit der gegebenen Charakteristik des Nominalismus überein. Obschon nämlich unsere Kunde von seinen Lehren aus den Schriften seiner Gegner genommen ist und diese ihn entweder nicht verstehen oder wissentlich seine Ansichten karrikiren, so ist doch das, was ihm nachgesagt wird, nur in sich einig und verständlich, wenn es auf die nominalistische Grundansicht, wie wir sie angegeben haben, bezogen wird. So sagt ihm Anselmus nach, er könne *nicht begreifen, wie mehre Menschen in specie Ein Mensch seien*, und er

könne *nicht sein Pferd und dessen Farbe unterscheiden* [1]), und dieses bezieht sich offenbar nur auf die Annahme, dass nur das Ding als Dieses, nicht aber das Allgemeine sei. Roscellin hat behauptet, es gäbe nur einzelne bestimmte diese Menschen, und die Farbe des Pferdes, z. B. Schwarz, existire nicht realiter für sich, sondern sei in untrennbarer Einheit mit dem Dinge als bestimmtem Diesen. Anselm bezeichnet die Nominalisten (a. a. O.) als *dialektische Ketzer, welche meinten die allgemeinen Substanzen seien nichts als ein Hauch der Stimme (flatus vocis)*. Dialektische Ketzer waren die Nominalisten, insofern als sie der Dialektik eine ganz neue Bedeutung gaben. Allerdings hatte schon Aristoteles dem griechischen Standpunkte hierin treu niemals das Ding von dem Worte (dem Ausdrucke des Gedankens) getrennt, so dass seine Logik recht eigentlich eine Wissenschaft von den Dingen war, während die Nominalisten zuerst die Logik zu einer blossen Dialektik der Worte machten, also den noch jetzt vielfach beliebten Gedanken einer völlig inhaltlosen Logik aufbrachten. *In ihren Seelen*, sagt Anselmus a. a. O. weiter: *ist die Vernunft so in körperliche Einbildungen verwickelt, dass sie sich aus ihnen nicht loswickeln kann und von denselben nicht dasjenige zu unterscheiden vermag, was allein und rein betrachtet werden muss*, d. h. sie kommen über das einzelne Diese nicht hinaus zur Betrachtung des reinen Gedankens. *Er kann nicht begreifen*, sagt Anselmus, *dass der Mensch noch etwas anderes sei als das Individuum*, d. h. als der einzelne Dieser. Auch was Abälard dem Roscellin als dessen Meinung nachsagt: *das Ding habe keine Theile*, lässt sich sehr wohl aus der Grundansicht der Nominalisten erklären [2]). Wenn man nämlich annähme, kann man im Sinne der Nominalisten sagen, dass die einzelnen Dinge ihre Wirklichkeit in den Allgemeinheiten hätten, die von ihnen ausgesagt werden, und dass diese Allgemeinheiten das eigentlich Wirkliche wären, so würde folgen, dass jedes einzelne Diese aus einer Menge von Theilen bestände, deren jeder ein solches wirkliches Universale wäre, welches nicht der Fall sei. Hiermit hängt dann der Vorwurf zusammen, wel-

chen die Nominalisten allezeit gegen die Realisten erhoben, dass sie unnöthiger Weise die Zahl der realen Dinge ebenso wie die Worte vervielfältigten, weil nach ihrer Ansicht ein jedes sinnliche Ding ein Convolut von ebenso vielen realen Universalien sein müsste, als ihm Prädicate beigelegt werden könnten. Endlich nennt Aventinus den Roscellin als den, welcher zuerst die *Wissenschaft der Worte* aufgestellt habe [3]), und auch bei andern Schriftstellern des Mittelalters wird die Dialectica in voce der Dialectica in re gegenübergestellt [4]). Dass aber Roscellin keineswegs, indem er die Wirklichkeit der Dinge als einzelne Diese behauptete, Gott und göttliche Dinge verwarf, sehen wir aus seiner Lehre von Gott, in welcher er nur auf eine bestimmte Individualität Gottes drang. Anselmus berichtet [5]), Roscellin habe gesagt: *Wenn die drei Personen* (in Gott) *nur Ein Ding und nicht drei unter einander verschiedene Dinge sind, wie drei Engel oder drei Seelen, doch so, dass sie nach Willen und Macht schlechthin dasselbe sind; so ist der Vater und der heilige Geist mit dem Sohne Mensch geworden.* Diese die Dreieinigkeit aufhebende, Gott schlechthin zu Einem bestimmten Diesen machende Lehre wurde als Ketzerei bekämpft und verurtheilt. — Anstatt des Roscellin ist auch ein gewisser Johannes als Urheber des Nominalismus genannt worden [6]).

Wilhelm von Champeaux, welcher als Bischof von Chalons 1150 starb, wird als Stifter der Realisten genannt und soll nach Abälard, der auch ihn bekämpfte, gelehrt haben: *dass dasselbe Ding (res) wesentlich (essentialiter) ganz und zugleich in seinen Einzelnen Individuen sei, und dass diese* (die Individuen) *nicht im Sein und Wesen (essentia) verschieden seien, sondern dass sie allein durch die Vielheit der Accidenzien verschieden seien* [7]). Das Eine ist also die den vielen einzelnen Individuen zu Grunde liegende Wahrheit, das Wirkliche an ihnen, während das was sie zu verschiednen Einzelnen macht, das Zufällige an ihnen ist.

1) Anselm. de fide trinit. c. 2.

2) Abael. Epist. XXI.
3) Avent. Ann. Bojor. l. VI, p. 595.
4) Cf. Herimannus: Hist. restaurationis monasterii S. Martini Tornacensis, in Dacherii Spicilegium vet. Script. T. II, p. 889.
5) Anselm. de fide trinit. c. 3.
6) Cf. Bulaei historia Univ. Paris. T. I, p. 443: Nominalium Princeps et Antesignanus fuit Joannes quidam cognomente Sophista de quo sic Autor historiae a Roberto rege ad mortem Philippi I. In Dialectica hi potentes extiterunt Sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores. Vergl. auch Bossuets Einleit. in die Gesch. der Welt, fortges. v. Cramer. Fünfte Fortsetzung, S. 440.
7) Abael. Ep. I.

§. 189. *Petrus Abälardus.*

Petri Abaelardi et Heloisae opp. nunc prim. ed. ex Mss. Codd. Fr. Amboesii etc. stud. Ant. Quercetani (And. Duchesne). Paris. 1616. 4. Petri Ab. theologiae christ. II. V. in Martene et Dur. thes. nov. anecdot. T. V. p. 1156 — 1360. Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Publiés par Victor Cousin (in der Collection de documens inédits sur l'histoire de France etc. II série. Histoire des lettres et des sciences). Par. 1836. 4. — Cf. Gervaise: La vie de P. Abeillard. Par. 1720. II Voll. 12. — John Berington: The history of the lives of Abeilard and Heloise etc. Birmingh. and Lond. 1787. 4. Deutsch von Sam. Hahnemann. Leipz. 1789. 8. — Fessler: Abael. und Heloise 2 Th. 1806. 8. — F. Ch. Schlosser: Abaelard und Dulcin. Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen. Gotha 1807. 8. — J. H. Fr. Frerich: Comment. theol. crit. de Petri Abelardi doctrina dogm. et morali. Jen. 1827. 4. — Feuerbach: Abael. und Heloise 1834. 8. — Rheinwald: Anecd. ad hist. eccl. pertinentia. Part. I: P. Ab. dialogus inter philosoph., Judaeum et Christian. 1831. Part. II: P. Ab. epitome theolog. christ. 1835. — D. J. H. Goldhorn: De summis principiis theologiae abaelardeae. Lips. 1836. 8. — Les amours les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise (zuerst 1616, neue Ausg. von Villemane). Par. 1835. 8.

Petrus Abälardus (Pierre Abaillard), ein durch seine Gewandheit im Disputiren und seine Gelehrsamkeit, mehr aber noch durch seine Schicksale berühmter Scholastiker, wurde zu Palais bei Nantes 1079 geboren (daher Peripateticus palatinus genannt) und ward ein Schüler des Wilhelm von Champeaux zu Paris. Nachdem er sich durch seine Disputirsucht und seine Gewandheit im Wortstreit die Feindschaft seines Lehrers und seiner Mitschüler zugezogen, errichtete er selbst noch nicht 22 Jahr alt eine Schule zu Melun und dann zu Corbeil. Die glänzenden Eigenschaften seines Geistes zogen ihm viele Schüler und Bewunderer, aber auch viele

heftige Gegner zu. Endlich söhnte er sich mit Wilhelm aus und kehrte nach Paris zurück, wo er nun mit grossem Beifall lehrte. Bekannt ist seine Liebe zu der schönen Heloise, der Nichte des Kanonikus Fulbert, welche er verführte und heirathete, aber die Ehe geheim hielt. Fulbert um sich zu rächen liess den Abälard des Nachts überfallen und entmannen. Hierauf zog sich Abälard als Mönch in die Abtei St. Denis zurück und Heloise wurde Nonne in einem Kloster zu Argenteuil. Bald trat Abälard wieder als Lehrer und Schriftsteller auf, ward aber wegen einer Schrift über die Dreieinigkeit als Ketzer angeklagt und auf der Kirchenversammlung zu Soissons 1122 verurtheilt seine Schrift selbst dem Feuer zu übergeben. Nun stiftete er in der Gegend von Nogent sur Seine ein Oratorium, ein Haus mit zwei Kapellen, deren eine er der Dreieinigkeit, die andere dem heil. Geiste, dem Paraklet, noch insbesondere weihte. Als er später zum Abt von St. Gildas de Ruys berufen wurde, übergab er jenes Oratorium der Heloise. Im J. 1140 wurde er zum zweitenmale vor der Kirchenversammlung zu Sens als Ketzer angeklagt und zur Einkerkerung verurtheilt. Abälard appellirte vergebens an den Papst, doch gelang es dem Abte von Clugny, Peter dem Ehrwürdigen, ihn mit seinen Gegnern auszusöhnen, worauf jener bis kurz vor seinem 1142 erfolgten Tode zu Clugny blieb. Er starb in der Priorei St. Marcel bei Chalons sur Saone.

§. 190. *Fortsetzung.*

Abälard ist häufig, besonders in früherer Zeit, als Nominalist bezeichnet worden. Seine Opposition gegen Wilhelm von Champeaux mag hiezu Veranlassung gegeben haben[1]). Aber er hat auch dem Roscellin opponirt und auf eine Weise, aus der man erkennt, dass er die tiefere Bedeutung des Nominalismus gar nicht zu würdigen verstand[2]). Seine in seinen Hauptwerken niedergelegte Vertheidigung der von den Nominalisten angefochtenen Dreieinigkeitslehre ist ausdrücklich gegen die falschen Dialektiker seiner Zeit, die Nominalisten, gerichtet[3]). Er bekämpft

dieselben mit ihren eigenen Waffen, indem er selbst vielleicht der scharfsinnigste Dialektiker seiner Zeit war und von der Logik eine sehr hohe Meinung hatte[4]). Fassen wir aber dasjenige näher ins Auge, was er dem Wilhelm von Champeaux entgegnete, so werden wir sehen, dass er gegen denselben nicht den Nominalismus geltend machte, sondern vielmehr den Realismus in einer Weise bestimmte, durch welche sich derselbe an die aristotelische Philosophie anschloss, und ihn dadurch auf denjenigen Standpunkt erhob, auf welchem er fähig war seine selbständige Entwicklung zu nehmen. Abälard sagt nämlich, er habe den Wilhelm von Champeaux gezwungen einzugestehen, dass *diese Sache nicht essentialiter, sondern individualiter* in ihren Einzelnen sei[5]). Hier wird also das Universale nicht als ein leerer Name von den Einzelnen als den wahren Dingen unterschieden (welches Nominalismus gewesen wäre), sondern es wird im Gegentheil das Universale als die eigentliche res in den Einzelnen anerkannt, nur so, dass es in diesen individualiter bestimmt erscheint. Da aber nirgends bei Abälard es zu einem bestimmten Bewusstsein über den Unterschied zwischen dem als res anerkannten Universale und den Einzelnen kommt, da die (später in der Scholastik so wichtige Frage nach der Individuation, d. h. wie das Universale dazu kommt sich in den Einzelnen zu individualisiren, von Abälard weder aufgeworfen noch beantwortet wird; so steht Abälard selbst mit seinem Bewusstsein ganz nur auf dem aristotelischen Standpunkte, welcher die Möglichkeit des Realismus wie des Nominalismus ist. In dieser Beziehung könnte man Abälard mit demselben Rechte einen Nominalisten wie einen Realisten nennen. Als Scholastiker aber kämpft Abälard ausdrücklich gegen alle Consequenzen des Nominalismus, wie solche vorlagen, und gibt dadurch seinem indifferenten aristotelischen Standpunkte entschieden die Richtung zum Realismus, welchen wir auch aus diesem Anfange hervorgehen sehen. Abälard war einer der selbständigsten Geister unter den Scholastikern und bereitete nachhaltig eine einstige Befreiung der Philosophie von der Kirchenlehre vor; denn obwohl er sich äusserlich ganz der

Kirche nlehre unterwarf, so fasste er doch in begeisterter Anerkennung der griechischen Philosophen (obgleich er dieselben weniger aus ihren Schriften als aus den Kirchenvätern, namentlich aus Augustin kannte [6]) die Vorstellung von der Möglichkeit einer Selbständigkeit der Philosophie. Ja er trat dem Prinzip der scholastischen Philosophie entgegen, indem er es, hierin allerdings dem Roscellin ähnlich (vergl. §. 188.), unternahm den Glauben durch das Wissen zu vermitteln, nicht, wie es Grundgedanke der Scholastik, das Wissen aus dem Glauben hervorgehen zu lassen [7]). Zwar sollte dieses nur zur Vertheidigung der Religion gegen Ungläubige und Ketzer, namentlich gegen die falschen Dialektiker, welche mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen wären, geschehen; aber er sprach zugleich die Ansicht aus, dass die heidnischen Philosophen die wesentlichsten Lehren des Christenthums, als die Dreieinigkeit und wahrscheinlich auch die Menschwerdung Gottes, erkannt hätten, und dass das Christenthum selbst vielmehr eine Fortbildung heidnischer Philosophie als des mosaischen Gesetzes sei. Wenn Abälard die Einheit von Philosophie und Christenthum behauptet, so stimmt er nur scheinbar mit Augustin und Erigena überein, denn er versteht unter Philosophie nicht wie diese einen zum Wissen erhobnen Glauben, sondern die vom Glauben unabhängige (griechische) Philosophie. So weiss Abälard nichts von dem wesentlichen Unterschiede zwischen Christenthum und heidnischer Philosophie, er meint jenes in dieser der Hauptsache nach wiederzufinden und bringt so einen Rationalismus in die Scholastik, welcher eine unerhörte Neuerung war. Diese Neuerung war dadurch um so gefährlicher, als Abälard mit seiner rationalistischen Betrachtungsweise die Kirchenlehre (wenigstens in Bezug auf die Lehre vom dreieinigen Gotte) wirklich auf eine dem Verstande genügende Weise dargethan zu haben meinte. Schon von seinen Zeitgenossen wurde ihm der Unterschied seiner Ansichten von der Kirchenlehre vorgehalten und er desshalb (freilich weniger in Folge einer klaren Erkenntniss jenes Unterschiedes als im unmittelbaren Gefühle desselben) verketzert; später hat man ihm spino-

zistische Ansichten vom Wesen Gottes zum Vorwurf g
macht. Vom kirchlichen Standpunkte ist der letztere Ve
wurf nicht ohne Grund; in philosophischer Hinsicht ist
grosse Unterschied zwischen Abälard und Spinoza, da
die ähnlichen Ansichten beider Philosophen bei jenem ve
einzelte Sätze des über die Kirchenlehre reflectirenden Ve
standes sind, während sie bei diesem nothwendig zum G
zen gehörige Glieder einer Entwicklungsstufe selbständig
Philosophie sind. Die Aehnlichkeit mit Spinoza läuft d
rauf hinaus, dass Abälard die Selbstbestimmung Gottes n
in der Form der Nothwendigkeit fasste. Abälards unv
kommene Auffassung des Christenthums musste sich
Behandlung der wesentlichen Lehre des Christenthums v
der Trinität zeigen. So grosse Mühe er sich auch um d
Begreifen derselben gibt, so kommt er doch nur dahin, sie
ihrer drei *Eigenthümlichkeiten der Beziehungen* im g
lichen Wesen zu erkennen: Macht, Weisheit und Güte.
Allerdings drücken diese drei Eigenthümlichkeiten den Ge
danken der Trinität (dass Gott sich von sich selber un
terscheidet um sich als er selbst zu besitzen) aus, aber au
eine ganz unvollkommene abstracte Weise, weil eben Eigen
thümlichkeiten (proprietates) kein adäquater Ausdruck für
die Ein Wesen ausmachenden drei Personen ist. Ein glän
zendes Zeugniss für die Selbständigkeit des Geistes Abä
lards legt dessen Ethik ab, deren Grundgedanke ist, dass
die Sünde weder in der sinnlichen Neigung zum *Bösen*,
noch in der That, sondern einzig in der Absicht der Neigung
zum Bösen Genüge zu thun bestehe. Mit dieser Ansicht
erhebt er sich über den Katholizismus, indem durch die
selbe schlechthin alle Werkheiligkeit aufgehoben wird (man
hat auch nicht ermangelt diese Ethik zu verketzern), aber
er hat mit derselben doch auch die christliche Sittenlehre
nicht erschöpft, welche allerdings nicht auf das Werk,
sondern auf die das Werk gebärende Gesinnung sieht, aber
dabei den Unterschied zwischen Neigung zum Bösen und
Absicht dieser Neigung Genüge zu thun nicht statuirt, son
dern Heiligkeit der Gesinnung fordert, in welcher alle böse
Neigung erstirbt [8]).

1) Vergl. §. 189. Die Meinung, dass Abälard ein Nominalist gewesen, stützt sich besonders auf Johannes von Salisbury, welcher in seinem Metalogicus L. II, c. 17. den Abälard als Nominalisten bezeichnet. Johannes führt nämlich verschiedene Sekten der Nominalisten an, von denen die eine, welche mit Roscellin fast völlig erloschen wäre, bei den Worten stehen bleibe (in vocibus consistit, d. h. die Universalia als in den Worten bestehend annähme), eine andere *auf die Reden* (sermones, d. h. die in den Sätzen enthaltenen Urtheile) *sehe und auf diese beziehe, was sie sich irgendwo als von den Universalien geschrieben erinnere.* Der Urheber dieser Art des Nominalismus soll Abälard gewesen sein, welcher auch (gegen Aristoteles) behauptet habe, dass *eine Sache von einer Sache nicht ausgesagt werden könne.* Es kann diess füglich keinen andern Sinn haben, als dass Abälard die Universalien nicht als blosse Worte genommen, sondern dasjenige unter ihnen verstanden, was durch die Sätze gemeint werde. Hierin liegt dann entschieden, dass er die Universalien eben als real anerkannt habe, wie dieses auch im Einklang mit seiner sonstigen Lehre ist. Betrachtet man Abälard als Nominalist, so muss man nach dieser Erörterung sagen, dass in ihm der Nominalismus in Realismus umgeschlagen sei. In seiner Disputation gegen die falschen Dialektiker seiner Zeit sagt Abälard ausdrücklich, dass sie mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden müssten. So zeigt er sich selbst der scientia vocum (vergl. §. 188.) kundig und erachtet sie für nothwendig um die Ketzereien der neuen Dialektiker zu bekämpfen, tritt also als Nominalist den Nominalisten entgegen, aber um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er unterliess nur sie im Prinzip anzugreifen, aber dieses Prinzip war damals selbst keineswegs klar ausgesprochen, und Abälard selbst war über dasselbe zu keiner Klarheit gekommen.

2) Wenn Abälard ep. XXI, wie §. 188. angeführt wurde, dem Roscellin nachsagte dass er behauptet habe: kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, seien theilbar; so folgert er um den Roscellin zu widerlegen, nach dieser Meinung habe Christus nicht einen Theil eines gebratenen Fisches gegessen, sondern einen Theil des Wortes: gebratener Fisch.

3) Abälard disputirt im III. und IV. Buche seiner Theologia christ. gegen die Dialektiker seiner Zeit, indem er ihnen im Allgemeinen diejenigen Vorwürfe macht, welche man überhaupt gegen die Nominalisten erhob. Besonders aber macht er es sich zur Aufgabe ihre Einwürfe gegen die Dreieinigkeit zu widerlegen. Er führt sowohl diejenigen Einwürfe an, welche sie aus der Einheit des göttlichen Wesens nehmen um die Dreiheit der Personen zu bestreiten, als diejenigen, welche sie aus der Dreiheit der Personen nehmen, um die Einheit des göttlichen Wesens in Zweifel zu ziehen. Diese Einwürfe sind sämmtlich von dem Standpunkte des Nominalismus gemacht, eine Anwendung der Wortlogik auf das, was vom dreieinigen Gotte behauptet wird, um die Widersprüche in diesen Behauptungen aufzuzeigen. Abälards allgemeine Antwort auf diese Einwürfe läuft dahin aus, dass man von Gott nur sprechen könne, insofern man die Sprache eines im Endlichen befangenen Verstandes übertrage auf ein Wesen, welches über alle Kategorien des Denkens erhaben sei. Indem er diess näher nachweist, widerlegt Abälard in der That den Nominalismus durch sich selbst, weil der Nominalismus selbst die Sprache als eine menschliche Erfindung zur Bezeichnung der Dinge betrachtete, um zu erklären, wie es käme, dass uns Universalia in den einzelnen Sachen zu sein schienen. Zugleich erkennt Abälard aber eine Realität

an, welche wie über die Sprache, so auch über die einzelnen Dinge (deren Begriffe die Sprache ausdrückt) erhaben ist. Ausdrücklich hebt er hervor, dass die Dreieinigkeit nicht bloss in Worten, sondern in Wirklichkeit bestehe, aber auch dass sie hoch über alle sinnlichen Dinge erhaben sei.

4) Abael. Epist. IV: *Da das Wort des Vaters, der Herr Jesus Christus, griechisch λόγος genannt wird, sowie er auch die σοφία des Vaters heisst, so scheint zu ihm am meisten diejenige Wissenschaft zu gehören, welche ihm auch durch den Namen verbunden ist und durch eine Ableitung von λόγος Logik genannt wird, und wie von Christus die Christen, so scheint vom λόγος die Logik eigentlich genannt zu werden. Auch werden die Liebhaber derselben um so wahrer Philosophen genannt, je wahrer sie die Liebhaber jener höheren σοφία sind. Diese höchste σοφία des höchsten Vaters, indem sie unsere Natur anlegt, damit sie uns von der Liebe zur Welt in die Liebe zu ihr kehre, macht uns wahrhaft auf gleiche Weise zu Christen und zu wahren Philosophen.* Hiernach hatte Abälard (da auch nach Abälard der λόγος das weltschöpferische Prinzip des Unterschieds aller Dinge in Gott ist) ein Bewusstsein von der tiefern Bedeutung der Logik als speculativer Philosophie oder Metaphysik, in welcher sie in neuster Zeit von Hegel anerkannt und ausgeführt worden ist.

5) Abael. hist. calam. c. 5. Vergl. §. 188. Nahe verwandt mit der hier ausgesprochenen Ansicht Abälards scheint diejenige zu sein, welche Walter von Montagne (gest. 1174) vertheidigte, den Johannes von Salisbury als Realisten aufführt. Derselbe schloss nämlich (Joh. Sarisb. Metal. l. II, c. 17): *weil es unmöglich sei, dass das Substantielle nicht sei, wenn das nicht wäre, dessen Substantielles es sei, so müssten die Universalien mit den Einzelnen in Betreff der Essenz vereinigt werden.* Daher sei dasselbe nach verschiednen Betrachtungsweisen (status) individuum, species, genus, generalissimum.

6) Cf. Abael. theol. christ. (in Martene: Thesaurus nov. Anecd. T. V.) l. II, p. 1202.

7) Abälard stellt dem *Glauben aus der Erkenntniss* entgegen (Introd. ad theol. p. 1064): *das Bekennen dessen was man nicht weiss*, ferner (ibid. p. 1061): *den Glaubenseifer, welcher demjenigen, was gesagt wird, beistimme, ehe er was es sei sehe und ob es anzunehmen erkenne oder nach seinem Vermögen untersuche*, endlich (ibid. p. 1060): *die übereilte Leichtgläubigkeit, welche sich schnell ohne Unterschied und unvorsichtig bei dem beruhigt, was zum Glauben dargeboten wird, ehe ihr das Unbekannte durch den Verstand zur Ueberzeugung gemacht werde, ehe sie untersucht habe welchen Werth es habe oder ob es ihm zukomme, dass ihm Glauben beigemessen werde.*

8) Abälards Stellung zur Kirchenlehre seiner Zeit, seine Auffassung und Behandlung derselben lernt man vorzüglich aus seiner Einleitung in die Theologie und aus seiner Christlichen Theologie kennen, aus welchen beiden Schriften sich in Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. etc. Th. VI, S. 337 ff. ein Auszug findet. Unter Theologie versteht Abälard (wie bemerkt wird) im Sinne seiner Zeit vorzugsweise die Lehre der Offenbarung (richtiger der Kirche) von Gott und der Dreieinigkeit. In seiner Einleitung in die Theologie unterwirft sich Abälard dem Urtheil der Kirche, macht aber auch selbst darauf aufmerksam, dass er sich wohl von

dem Verstande und Sprachgebrauche der katholischen Kirche hie und da entfernt haben könne. (L. I.) Der Glaube zu dem die Hoffnung gerechnet wird, die Liebe und die von der Kirche angenommenen Sacramente werden als Bedingungen der Seligkeit anerkannt. Nachdem Abälard die Lehre der Kirche über Gott und die Dreieinigkeit angegeben, geht er zunächst über zur näheren Festsetzung des Unterschiedes der drei Personen in Gott. Er bestimmt den Unterschied zwischen ungezeugt und nicht gezeugt und sagt, Gott Vater sei ungezeugt, der Sohn sei gezeugt und der h. Geist weder gezeugt noch ungezeugt, sondern nicht gezeugt. Durch die den drei Personen in Gott eigenthümlichen Benennungen wird angezeigt, dass das Wesen, zu dem sie gehören, das höchste und vollkommenste Gut sei. Daher wird auch dem Vater vorzugsweise die höchste Macht zugeschrieben, durch den Namen des Sohnes oder des Wortes (λόγος) besonders die Weisheit Gottes bezeichnet und durch den Namen des h. Geistes die Liebe oder Wohlthätigkeit und Güte Gottes ausgedrückt. Ebenso wird dem Vater vorzugsweise das Werk der Schöpfung, dem Sohne das Werk der Erhaltung und Regierung, sowie das Werk der Menschwerdung, dem h. Geiste endlich das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes und der Ertheilung aller ihnen zur Seligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes zugeschrieben. Indem die drei in Ein göttliches Wesen sich zusammenschliessen, ist in diesem alles enthalten, was zum Begriff des höchsten und allervollkommensten Wesens erforderlich ist. Dem Vater wird vorzugsweise die göttliche Macht zugeschrieben, weil aus ihr die göttliche Weisheit; dem Sohne die Weisheit, weil er die aus der göttlichen Macht erzeugte Weisheit ist (das erhaltende, belehrende und beglückende intellectuelle Wort); dem h. Geiste die Liebe der göttlichen Güte, weil er die vom Vater und Sohn ausgehende Güte ist. Weiter sucht nun Abälard nachzuweisen, dass die Dreieinigkeit allen Menschen (nicht nur erst durch das Christenthum), den Juden nämlich durch die Propheten, den Heiden durch die Philosophen offenbart sei. Was namentlich die letzteren betrifft, so bemerkt er im Allgemeinen, dass viele Philosophen den wahren Gott aus der Vernunft und aus seinen Werken erkannt hätten, dass man keineswegs an der Seligkeit aller (heidnischen) Philosophen zweifeln und sie alle für gottlos und lasterhaft halten dürfe. Um zu beweisen, dass die Philosophen den dreieinigen Gott gekannt hätten, beruft sich Abälard auf Hermes Trismegistos, Platon und die Platoniker, Pythagoras, Cicero und Macrobius. Auch auf die heidnischen Könige Nebukadnezar und Didymus (einen angeblichen König der Brachmanen, der sich in einem Schreiben an Alexander über den dreieinigen Gott ausgelassen haben soll) beruft sich Abälard und stellt dieselben mit David und Salomon zusammen. (L. II.) Abälard selbst fühlt, dass er durch diese Aufzeigung der wesentlichsten Lehre der christlichen Kirche bei Juden und Heiden gegen die Ansicht seiner Zeit verstosse und sucht sich desswegen zu rechtfertigen. Er beruft sich auf ein ähnliches Verfahren älterer Kirchenschriftsteller und meint, dass dieses Verfahren das geeignetste sei, um den Glauben gegen Juden und Heiden zu vertheidigen, ja ihn als vernunftgemäss gegen Ketzer der Gegenwart zu behaupten. Im Folgenden sucht nun Abälard die Frage zu beantworten, wie eine Person in Gott von der andern verschieden sein könne, wenn jede mit der andern Ein und dasselbe Wesen sei, oder wie eine Mehrheit der Personen in Gott stattfinden könne, da sich in ihm keine Mehrheit von Wesen, Zufälligkeiten oder Formen denken lasse. Im Allgemeinen bemerkt er, dass (auch nach Aussprüchen heidnischer Philosophen) das göttliche

Wesen so überaus vortrefflich sei, dass nicht einmal die Ausdrücke Wesen oder Substanz vollkommen es zu bezeichnen vermöchten, wie überhaupt Gott durch kein Wort ausgedrückt werden könne, mit andern Worten: dass der Widerspruch in Gott nothwendig sei. Dennoch macht sich Abälard an eine dialektische Untersuchung der Dreieinigkeit. Zu dem Zwecke bestimmt er genauer die Bedeutung von Identität und Verschiedenheit und sucht dann die Identität des Wesens in der in drei Personen unterschiedenen Gottheit begreiflich zu machen. Er bemerkt, wie die Grammatiker drei Personen unterschieden (ich, du, er) und wie ein und derselbe Mensch alle drei Personen sein könne; so verhalte es sich auch in Gott, und in diesem ständen die drei Personen in demselben Verhältniss wie die erste, zweite und dritte Person der Grammatiker. *Denn die erste Person ist Prinzip und Ursprung oder Ursache der übrigen, und wieder die erste und zweite* (Prinzip) *der dritten, Denn wenn nicht die erste Person ist, die welche spricht, wie wird die zweite sein, die zu welcher gesprochen wird? oder wie wird die dritte sein, von welcher sie untereinander sprechen, wenn nicht durch die untereinander sprechenden?* Durch eine Vorstellung sucht Abälard die Dreieinigkeit begreiflich zu machen, indem er sie mit einem Siegel vergleicht, an welchem Materie, Form, Siegel verschieden sind, die Materie aber Bedingung der Form, Materie und Form Bedingung des Siegels sind. Dieses Bild wendet er auch auf die Macht, Weisheit und Liebe an, auf welche er die Dreieinigkeit vorher zurückgeführt hatte. Kirchenväter werden zur Bestätigung seiner Ansicht vom Ausgehen des h. Geistes aus Vater und Sohn angeführt, und die Uebereinstimmung der platon. Philosophie darzuthun gesucht. (L. III.) Die Frage, ob der Mensch auch bloss durch seine Vernunft erkennen könne, dass ein Gott sei, bejaht Abälard, weil der Mensch gottähnlich sei und weil die Welt so weise geordnet sei, dass die Betrachtung derselben auf das Dasein eines verständigen und weisen Schöpfers und Herrn führe. Weiter sucht er aus der Vernunft darzuthun, dass nur Ein Gott sei. Es werden die gewöhnlichen Verstandesgründe beigebracht. Wieder geht er hierauf zu Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte fort, um nach diesen Eigenschaften drei Personen in Einem göttlichen Wesen zu unterscheiden. Er untersucht, wie Gott allmächtig heissen könne, da er doch nicht alles vermöge was wir vermögen, z. B. gehen. Die Vollkommenheit eines Wesens besteht aber darin, dass es gewisser Fähigkeiten nicht nöthig hat, deren das minder vollkommene Wesen eben wegen seiner geringeren Vollkommenheit bedarf. Den göttlichen Willen unterscheidet Abälard in einen solchen, dessen Erfüllung durch keinen Zufall verhindert werden kann, und in einen solchen, durch den er uns zum Guten ermahnt, es aber dahingestellt sein lässt, ob wir dieser Ermahnung Folge leisten und uns demgemäss der Belohnung oder der Strafe würdig machen. Besondere Schwierigkeit macht Abälard die Beantwortung der Frage: ob Gott mehr oder auch etwas Besseres thun könne als er thut, und ob er das was er thut auch unterlassen könne. Die Bejahung wie die Verneinung dieser Frage führe zu unwürdigen Vorstellungen von Gott. Abälard sucht sich so zu helfen, dass er unterscheidet zwischen dem was Gott wirklich thun kann, weil er es thut, und dem was Gott unter unmöglichen Bedingungen würde thun können, im Fall, dass eine unmögliche Bedingung erfüllt werden könnte. In den Sätzen, dass Gott etwas thun könne und auch nicht thun könne, ist nach Abälard kein eigentlicher Widerspruch, weil der Ausdruck Können beidemale in verschiedenem Sinne genommen wird. Das Können kann nämlich auf das Geschöpf bezogen werden,

und auf Gott. Die Geschöpfe können ihrer Natur nach nicht sein, können aber nicht nicht sein, wenn Gott den Willen hat, dass sie entstehen. Ebenso kann nicht gesagt werden, dass man Gott keinen Dank schuldig sei für das was er thue, weil er aus Nothwendigkeit es thue; denn die Nothwendigkeit Gottes ist sein Wille (seine eigene Selbstbestimmung), kommt nicht von Aussen an ihn. Gott entschliesst sich nicht wider seinen Willen. Gott kann also (vermöge seines Willens und seiner Güte) nur das thun und lassen, was er wirklich thut und lässt. Endlich sucht Abälard den Schein der Veränderlichkeit von Gott zu entfernen und geht dann zur Betrachtung der göttlichen Weisheit über, welche auch als Wort oder als Vernunft betrachtet und von der gesagt wird, dass sie die Kraft sei alle Dinge zu erkennen und dadurch von einander zu unterscheiden. Gott hat durch seine Weisheit Alles geordnet und weiss Alles in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, es gibt mithin keinen Zufall für Gott. Nur in Bezug auf unsere ungewisse Erkenntniss gibt es einen Zufall in der Welt. So gibt es Wunder auch nur für den Menschen, nicht für Gott, welcher alle Natur zu verändern vermag. Die Weisheit ist als das Wissen der Zukunft Vorhersehung. Die Sophistereien falscher Philosophen über diesen Gegenstand meint Abälard durch den Aristoteles widerlegen zu können. Hier bricht das Werk ab, in welchem also noch die specielle Betrachtung der Güte oder des h. Geistes vermisst wird.

Die fünf Bücher enthaltende Christliche Theologie des Abälard hat mit dem eben erwähnten Werke sehr viel Aehnlichkeit, namentlich stimmt das erste und fünfte Buch fast wörtlich mit der Einleitung überein. Ich will hier nur einige Stellen aus demselben anführen, welche zur Bestätigung und näheren Ausführung des Obigen dienen mögen. Was zunächst seine Ansicht von den heidnischen Philosophen betrifft, so sagt er, dass sie zwar der Abstammung nach Heiden gewesen, aber gewiss nicht alle dem Glauben nach, indem ihnen Gott das Geheimniss der Dreieinigkeit und wahrscheinlich auch das von der Menschwerdung Christi geoffenbart habe und indem sie durch Tugend und Sittlichkeit sich ausgezeichnet hätten. *Es scheint also*, fährt er Theol. christ. l. II, p. 1204. (in Martene's Thesaurus) fort: *dass wir durch keinen Grund gezwungen werden, dass wir an dem Heile* (Seligkeit) *solcher Heiden zweifeln, welche vor der Ankunft des Erlösers durch kein geschriebenes Gesetz belehrt, von Natur nach dem Apostel was des Gesetzes ist thuend sich selbst das Gesetz waren, welche das Werk des Gesetzes als in ihre Herzen geschrieben zeigten, indem ihnen ihr Gewissen Zeugniss ablegte.* Abälard lobt die vortrefflichen Schilderungen, welche die Philosophen von den Tugenden gegeben und welche die Kirchenschriftsteller (sancti et doctores, — l. II, p. 1205 s.) *sich nicht gescheut haben von ihnen zu entnehmen, da sie die Gerechtigkeit oder Standhaftigkeit oder die anderen Tugenden mit Jener Worten uns ausdrücken, als ob sie nicht zweifelten, dass sie durch den h. Geist auf dieselbe Weise gesprochen hätten. So sagt Einer von ihnen, indem er die Form der Rechtschaffenheit behandelt, vortrefflich: die Guten hassen die Sünde aus Liebe zur Tugend, und lehrt so offenbar, man müsse von der Schändlichkeit der Laster mehr aus Liebe zu der Tugend, welche Rechtschaffenheit heisst, abstehen, als aus Furcht vor Strafe, durch welche die undankbaren Knechte gezüchtigt werden.* Weiterhin sagt Abälard (l. II, p. 1210 s.): *Wir werden finden, dass sowohl ihr Leben als ihre Lehre im höchsten Grade eine evangelische oder apostolische Vollkommenheit ausdrücke, und dass*

sie von der christlichen Religion um nichts oder um wenig abwichen, so dass sie uns sowohl in Bezug auf die Sittenlehre als in Bezug auf den Namen selbst verbunden sind. Denn wenn wir die sittlichen Vorschriften des Evangelii fleissig betrachten, so werden wir finden, dass diese nichts anderes sind als eine Verbesserung (reformatio) des natürlichen Gesetzes, von dem gewiss ist, dass es die Philosophen befolgt haben, während das Gesetz (das jüdische) *mehr auf ceremoniellen Vorschriften (figuralibus mandatis) als auf sittlichen beruht und grösseren Reichthum an äusserlicher als an innerlicher Gerechtigkeit hat. Das Evangelium aber prüft Tugenden und Laster fleissig und beurtheilt Alles nach der Absicht des Geistes, wie auch die Philosophen.* — Ueber Gott äussert sich Abälard unter anderem wie folgt (Theolog. christ. p. 1264 s.): *Es ist offenbar, dass die göttliche Substanz schlechthin ungetheilt und schlechthin ungeformt verharre, und dass sie daher mit Recht als vollkommenes und höchstes Gut und keiner andern Sache bedürftig und als sich selbst genügend und Alles von sich selbst habend und nicht von irgend einem andern irgend was empfangend bezeichnet werde.* — lb. p. 1262 s.: *In Gott ist schlechthin nichts was nicht Gott ist. Denn alles was auf natürliche Weise existirt, ist entweder ewig wie Gott, oder fängt an von jenem höchsten Prinzip, welches Gott ist. Denn von sich ist nichts ausser dem von welchem Alles ist.* — lb. p. 1353: *Wenn er was er thut, thun muss, so ist nothwendig, dass er thut was er thut: und was er thut das muss er ohne Zweifel thun: was er aber thun muss das ist unmöglich, dass er es zu thun unterlasse. — Denn alles was recht ist, dass es geschieht, ist unrecht, dass es unterlassen wird: und wer nicht thut was die Vernunft fordert, der fehlt auf gleiche Weise als wenn er thut was der Vernunft keineswegs gemäss ist.* — lb. p. 1351: *Nicht mit Unrecht (haud absurde) sagen wir von alle dem was wir bewirken können, dass Gott es vermöge, und schreiben alles was wir thun dessen Macht zu, in dem wir leben, uns bewegen und sind, und welcher Alles in Allem wirkt. Denn er bedient sich unserer um das zu bewirken was er will gleich Werkzeugen, und so heisst es, dass er gewissermassen auch das thue was er uns thun lässt (quod nos facere facit), und dass er Alles könne, weil er entweder durch sich, oder durch eine untergebene Creatur alles was er will und wie er will wirkt.* — lb. p. 1353: *Gott kann nicht von dem was er thut auf irgend eine Weise abgehn, nämlich dass er diess jemals nicht thäte; denn es ist gewiss, dass er nur Gutes thut, und von diesem abzustehen würde wahrlich seine Güte sehr vermindern. Denn wenn er Gutes, wenn er es könnte, nicht thäte und von irgend etwas was zu thun wäre sich zurückzöge, wer würde ihn nicht als neidisch und unbillig anklagen; da ihn zumal keine Mühe beschwert, wenn er etwas thut, weil Alles seinem Willen gehorcht. — So sehr aber strebt Gott in allem was er thut nach dem Guten, dass er mehr um des Guten willen als aus Willkühr sich zu dem einzelnen es zu thun neigt.* — lb. p. 1353: *Alles geschieht von Gott so gut als es geschehen* (werden) *kann; — und nicht kann er thun oder unterlassen was er thut oder unterlässt, ausser auf die Art und zu der Zeit, wo er es thut oder unterlässt: und auf keine andere Art* (und zu keiner anderen Zeit). — *Auch kann Gott nicht mehres und besseres thun als er thut.* — lb. p. 1353—1358: *Aber vielleicht wirst du sagen, dass gerecht und vernünftig auch anderes Gutes sei als das was Gott eben thut, und dass er daher um diess*

zu thun, jenes unterlasse was er ebenso gut gekonnt hätte. — Aber wenn jenes gleich gut gewesen wäre was er zu thun unterlassen, als er jenes andere erwählt hat, so war wahrlich kein Grund, warum er diess unterliesse, jenes aber thäte. — Sagst du: es war ein Grund, weil nämlich, wenn geschehen musste, weil auf gleiche Weise dieses und jenes gut wäre wenn es geschähe, was auch von beiden geschähe, vernünftiger Weise geschähe; so antworte ich: dass es keinen Grund gäbe, weil auf gleiche Weise geschehen musste was doch nicht geschehen ist, wie eben das was geschehen ist, und was auf gleiche Weise gut gewesen wäre wenn es auch geschehen wäre. — Wenn es nämlich gut ist, dass es geschehe, so hat es eine vernünftige Ursache, aus welcher es zu thun; unvernünftig also handelt, wer das unterlässt wovon er weiss, dass es von ihm geschehen solle: und so werden wir in die oben angegebene Inconvenienz zurückfallen. Wenn du aber von dem andern sagst, dass es nicht geschehen ist weil es nicht gut war, dass es geschähe, als wenn das andere nachstände (nicht geschähe), *so ist wahrlich aus demselben Grunde von dem andern was geschehen ist nicht schlechthin zuzugeben, dass gut sei, dass es geschehe, da gleicherweise angenommen ist, dass sowohl diess wie jenes gut sei, dass es geschehe. Gott hat also gethan, wovon er wusste, dass es gut sei, dass es nicht geschehe? Das sei ferne! Da allein das was er thut, gut ist, dass es von ihm geschehe, so kann er fürwahr nur das thun was er thut, er der nichts thun kann was nicht gut ist, dass es von ihm geschehe.* Diese Stellen hat Fessler (in der Gesch. Abälards Bd. II, S. 591.) hervorgehoben und mit Stellen aus der Ethik Spinoza's zusammengestellt, um die Uebereinstimmung beider Philosophen darzuthun. — Ueber die Trinität sagt Abälard Theolog. christ. p. 1157 s.: *In diesen dreien, nämlich Macht, Weisheit und Güte, besteht die Vollendung des Guten (tota perfectio boni), und jedes von diesen dreien hat geringe Bedeutung ohne die beiden andern. Der aber, in welchem diese drei zusammentreffen, dass er nämlich erfüllen kann was er will, und gern will insofern er gnädig, und durch Weisheit nicht hierauf das Maass der Vernunft überschreitet, der muss wahrhaft gut sein und in Allem vollkommen, und in dessen Regiment muss alles was er aufs beste gegründet, aufs beste bewahrt sein, da er ja kann und weiss und will.* — Ib. p. 1341: *Die drei Eigenthümlichkeiten bezeichnen wir nicht als drei Sachen, d. h. nicht drei Wesen (essentiae), sondern drei Verschiedenheiten der Beziehungen in Einem Wesen, durch welche die drei Personen bestehen. Wenn wir daher setzen, dass diese Eigenthümlichkeiten nicht Sachen seien, und gesagt ist: was in Gott ist, das ist Gott, d. h. dass keine Sache in ihm ist, welche nicht er selbst ist: so können wir fürwahr nicht gezwungen werden, dass wir deswegen zugeben jene Eigenthümlichkeiten seien Gott, da sie, wie gesagt ist, nicht irgend welche Existenzen von Sachen sind, sondern in Einer Sache bestehende Eigenthümlichkeiten.*

Abälards Ethik führt den Titel: Nosce te ipsum. Zur Bestätigung des oben Gesagten mögen folgende Stellen dienen. Abael. Eth. in Pezii Thes. noviss. Tom. III, P. II, p. 627: *So macht viele die Natur selbst oder die Complexion des Körpers zur Wollust wie zum Zorn geneigt; aber nicht darin sündigen sie, dass sie solche sind, sondern hieraus haben sie Stoff zum Kampfe, damit sie durch die Tugend der Mässigkeit über sich selbst triumphirend die Krone erlangen.* — Ib. p. 629: *Fehler also ist, wodurch wir*

zum Sündigen geneigt gemacht werden, d. h. wir haben eine Hinneigung zu demjenigen einzuwilligen, was sich nicht ziemt, dass wir es nämlich thun oder lassen. Diese Einwilligung nennen wir eigentlich Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch welche sie die Verdammung verdient oder vor Gott schuldig wird. Denn was ist jene Einwilligung als Verachtung Gottes und Beleidigung gegen ihn. Denn Gott kann nicht durch Beschädigung, sondern durch Verachtung beleidigt werden, da er ja jene höchste Macht ist, welche durch keine Beschädigung vermindert wird, aber die Verachtung seiner rächt. Unsere Sünde ist also Verachtung des Schöpfers und sündigen ist den Schöpfer verachten, d. h. das seinetwegen nicht thun was wir glauben das von uns seinetwegen zu thun sei, oder seinetwegen nicht unterlassen was wir glauben unterlassen zu müssen. — Ibid. p. 640: *Nicht was geschieht, sondern mit welchem Geiste es geschieht, wägt Gott,* und *nicht im Werke, sondern in der Absicht besteht Verdienst* oder *Lob des Vollbringenden.* — Ibid. p. 648: *Die Werke sind an sich indifferent und sind nur im Verhältniss zur Absicht des Handelnden gut oder schlecht zu nennen, nicht weil es gut oder schlecht ist, dass sie geschehen, sondern weil sie gut oder schlecht geschehen.*

§. 191. *Gulbert de la Porré.*

Guilbert de la Porré, Bischof von Poitiers (gest. 1154) scheint eine ähnliche Geistesrichtung wie Abälard verfolgt zu haben und entging nur mit Mühe der Verketzerung. Er unterschied Gott und Gottheit (das was Gott zu Gott macht), doch nicht real, sondern theologisch; d. h. in Rücksicht auf unsere Erkenntnissweise. Wenn er auch den Satz ausgesprochen: *Gott oder vielmehr die Gottheit sei sowohl in sich als für uns nichts* [1]), so ist dieses wohl so zu verstehen, dass Gott als ganz implicite verharrendes, weder in der Welt in sich noch in dem Bewusstsein für uns sich explicirendes Wesen genommen, d. h. der abstracte Begriff des reinen Seins mit dem abstracten Begriffe des Nichts zusammenfällt. — Wilhelm von Conches, welcher 1150 starb, folgte ebenfalls dem Abälard und beschäftigte sich viel mit Physik.

1) Boulay: hist. Univ. Paris. T. II, p. 240.

§. 192. *Hugo und Richard von St. Victor.*

Hugonis a St. Victore opp. stud. et industr. Canonicorum regiorum Abbat. S. Vict. Rothom. 1648. 3 Voll. f. — Vergl. C. Gfr. Derling: Diss. (praes. C. Gfr. Keuffel) de Hugone a St. Victore.

Helmst. 1745. 4. — Alb. Liebner: Hugo von St. Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1831. 8.
Ricardi a St. Victore opp. Venet. 1506. 8. Paris. 1518. — Vergl. J. G. V. Engelhardt: Richard von St. Victor und Joh. Ruysbrock. Zur Gesch. der myst. Theologie. Erlang. 1838. 8.

Hugo von St. Victor, Chorherr im Klosterstifte St. Victor zu Paris, ein Bataver oder Sachse aus dem Hause der Grafen von Blankenburg, geb. 1096, gest. 1140, war dem dialektischen Wortgetreibe der Scholastiker abgeneigt und wird daher, und weil er dabei ein speculativer Kopf war, gewöhnlich als Mystiker bezeichnet. Auch Abälard trat, wie wir gesehen haben, dem nichtigen Treiben vieler Dialektiker entgegen, und wenn Hugo von St. Victor auch von einer innigeren Religiosität beseelt sein mag als sein berühmter Zeitgenosse, so war er doch auch insofern derselben Geistesrichtung wie dieser zugethan, als auch er eine gewisse Unabhängigkeit des Glaubens von der Erkenntniss in Anspruch nahm. So sagt er: *Wie wir anerkennen, dass zu einer und derselben Zeit je nach der Fähigkeit der verschiedenen Menschen die Erkenntniss dessen was zum Glauben gehört verschieden sei, so mögen wir auch nicht zweifeln, dass in der Aufeinanderfolge der Zeiten sie in den Gläubigen selbst nach und nach sich vermehrt habe. Doch bekennen wir ohne zu zweifeln, dass Ein und derselbe Glaube bei früheren und späteren gewesen sei, bei denen doch die Erkenntniss nicht dieselbe war, sowie wir bei den Gläubigen unserer Zeit denselben Glauben, aber nicht dieselbe Erkenntniss des Glaubens finden* [1]). Nicht nur Duldung der verschiedenen Gedankenauffassungen wurde hierdurch empfohlen, sondern auch die Möglichkeit eines Fortschritts der Erkenntniss gelehrt. Bisher hatte man diejenige Erkenntniss, welche die Kirchenväter vom Glauben gehabt, als einzig richtige und vollkommene anerkannt, und die Speculation hatte nichts zu thun als diese Erkenntniss ebenso wie die Offenbarung selbst zu rechtfertigen, es war eine Aufforderung zur selbständigen Erkenntniss, dass die Veränderlichkeit derselben anerkannt wurde. Aber nur auf sehr unbestimmte Art wurde das Verhältniss der verschiedenen Auffassungen zu einander

und zu einer endlichen vollkommenen festgesetzt. Allerdings tritt das Streben einer freien Gedankenauffassung der ewigen Wahrheit in den Werken Hugo's wieder sehr in der Hintergrund, doch sind auch Versuche von jener zu finden, namentlich in seiner Lehre von der Seele, welche er als *eine belebende Substanz bezeichnet, die noch viel feiner als Luft und Feuer, dem Körper zwar assimilirt, keineswegs aber körperlich, vielmehr durchaus Geist (spiritus) ist, soweit sie mit Vernunft begabt wie im Menschen, in welchem Seele und Geist dasselbe sind, obschon sie nicht dasselbe bezeichnen: denn der menschliche Körper kann nicht leben oder geboren werden ohne Vernunft* [2]). Wir begegnen bei Hugo einer so geistigen Auffassung des Sinnlichen und zugleich einer so sinnlichen Auffassung des Geistigen, dass er hierin ganz in der Unmittelbarkeit des Mittelalters befangen, kaum im Stande war die Bedeutung des schon hervorgetretenen Zwiespalts zwischen Realismus und Nominalismus zu würdigen, noch weniger ihn zu vermitteln. Bei aller Innigkeit geht ihm dabei doch die Tiefe der Speculation der grösseren Scholastiker ab, und so wird z. B. auch ihm die Dreieinigkeit Gottes zur Dreiheit seiner Grundeigenschaften: Macht, Weisheit und Güte [3]). — Hugo's Schüler der Schotte Richard von St. Victor (gest. 1173), erst Chorherr dann Prior des Klosters St. Victor, nahm 6 Stufen der Erkenntniss an, von denen er die beiden obersten als über der Vernunft bezeichnete und zwar so, dass auf der fünften die Offenbarung Dinge lehre, welche durch die Vernunft allein zwar nicht erkannt werden, aber doch nicht mit ihr im Widerspruche stehen, während auf der sechsten Stufe das den menschlichen Geist überstrahlende göttliche Licht Erkenntnisse enthülle, welche sogar gegen die Vernunft zu sein scheinen, wie die Dreieinigkeit [4]). Dennoch sucht Richard die Dreieinigkeit zu deduciren, indem er zeigt, dass Gott ohne die höchste Liebe unvollkommen, die Liebe aber ohne eine Mehrheit, näher eine Dreiheit göttlicher Personen unmöglich sei [5]). Auch diese Deduction ist nicht die Frucht einer Erkenntniss des innersten Wesen Gottes, sondern ein äus-

serlicher Verstandesschluss. — Einer der eifrigsten und einflussreichsten Gegner der durch Abälard repräsentirten rationalistischen Richtung war der heilige Bernard von Clairvaux, geb. 1091, gest. 1153, der Prediger des zweiten Kreuzzuges [6]).

1) Hugo de St. Victore de Sacramentis L. I, P. X, c. 6.

2) Hugo de St. Victore de anima II, 4. 9. 10.

3) Hugo de St. Victore de Sacramentis L. I, P. X, c. 2.

4) Richardi de St. Victore Benjamin de contemplatione L. V, c. 5. Id. de Trinitate L. I, c. 5. 6.

5) Ibid. L. III, c. 2. 10.

6) S. §. 193. Anm. 4. Freunde und Schüler des h. Bernhard waren Wilhelm Abt zu St. Dietrich und Guerik Abt zu Igny, beide im Rheimser Kirchensprengel. — Rupert Abt zu Duits bei Cöln, gest. 1135, schrieb einen allegorisch-mystischen Commentar zur Bibel.

§. 193. *Johann von Salisbury. Robert Pulleyn. Hugo von Amiens. Robert von Melun. Peter von Novara. Peter von Potters.*

Joann. Sarisberiensis Polycraticus s. de nugis curialium et vestigiis philosoph. libb. VIII, erschien mit dessen Metalogicus libb. IV. Lugd. Batav. 1639. Amst. 1664. 8. Seine 301 Briefe mit den Briefen Gerberts wurden Paris. 1611. 4. herausgegeben. Seine Schrift de vita Anselmi, in Whartons Anglia sacra, P. II, p. 149 ss.

Hug. Rothom. dialogi s. quaestt. theoll., in Martene's thes. nov. anecdott. T. V, col. 904 sqq.

Petri Lombardi libri IV sententiarum, öfters herausgegeben, besonders Ven. 1477. f. Col. 1576. 8. Vergl. Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. der Welt, Bd. 6, S. 586 ff.

Am schärfsten trat dem nichtigen Treiben vieler Scholastiker Johann von Salisbury (Sarisberiensis, auch Parvus genannt) entgegen [1]), welcher, ein Schüler Abälards, als Bischof von Chartres 1180 starb. Als speculativer Philosoph ist er nicht eben bedeutend, doch finden wir bei ihm würdige Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Seele und zur Welt [2]). — Robert Pulleyn (Pullus), der früher zu Oxford lehrte und 1150 als Cardinal starb, trat der Lehre seines Lehrers Abälard: dass Gott nur das habe machen können was er gemacht habe, mit äusserlichen Verstandesgründen entgegen [3]). — Hugo von Amiens, Erzbischof von Rouen (daher auch Rothomagensis), welcher 1164 starb, und Robert von Melun (Melodunensis), auch Folioth genannt und wahrscheinlich

mit Robert von Paris dieselbe Person, gest. um 117 waren, besonders der letztere, als Dialektiker berühmt. Unter den Schülern Abälards erlangte das höchste Ansel Peter von Novara, der Lombarde genannt, welch Lehrer der Theologie und später Bischof zu Paris w und 1164 starb. In seinen vier Büchern sententiarum Th ologiae christianae, nach welchen er den Beinamen d Magister sententiarum erhielt, stellt er die Kirchenleh systematisch dar und führt zu jedem Dogma die Autorität der Bibel und der Kirchenväter an, sowohl das was da als das was dawider spricht, und versucht dann die Au gleichung der entdeckten Widersprüche. Dieses Verfahre war in seiner Aeusserlichkeit so sehr der ganzen Richtun der Zeit angemessen und gab demselben doch einen solch Schein von Gründlichkeit, dass es nothwendig Beifall fi den musste. Zugleich brachte es, trotz dem dass Philo sophie und Kirchenlehre unterschieden wurden, beide do in einen solchen Schein von Einklang, dass dadur die mancherlei Differenzen, welche sich zwischen der Kirch und der Philosophie herausgestellt hatten, völlig ausgeglichen schienen. Sein Werk kam zu solchem Ansehn, dass es Jahrhunderte lang Grundlage des theologischen Studiums blieb und mündlich und schriftlich commentirt, ja dass sogar di Ertheilung der theologischen Grade von dem Studium desselben abhängig gemacht wurde. Das Bedeutende an der ganzen Erscheinung ist, dass man doch eben allgemein auf jen Widersprüche aufmerksam gemacht, und dass dadurch eine freie Forschung vorbereitet wurde[4]). — Peter von Poitiers (Pictaviensis), der Schüler des Lombarden, gest. 120 als Erzbischof von Embrun, lehrte in gleichem Sinne.

1) Von dem nichtigen, seichten, neuerungssüchtigen und leid schaftlichen Treiben vieler Scholastiker sagt Johannes von Salisb unter anderem (Metalog. l. I, c. 3): *Sufficiebat ad victoriam ver sus clamor, et qui undecunque aliquid inferebat, ad propo veniebat metam. Poetae, Historiographi habebantur infam et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur, et modo asello arcadico tardior, sed obtusior plumbo omni erat in risum, suis enim aut magistri sui quisque incumbe inventis. — Fiebant ergo summi repente philosophi; nam illiteratus accesserat, fere non morabatur ulterius in scho quam eo curriculo temporis, quo avium pulli plumescunt.* Ita

que recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant. — Sed quid docebant novi Doctores, et qui plus somnorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant et facilius instituti, quam illi juxta narrationes fabulosas, qui somniantes in Parnasso repente vates egrediebantur, aut citius quam ii, qui de Castalio fonte Musarum munus hauriebant poeticum, aut quam illi, qui viso Phoebo Musarum nedum Musicorum meruerunt adscribi consortio? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur Grammatica, immutabatur Dialectica, contemnebatur Rhetorica et novas totius quadrivii vias evacuatis priorum regulis de ipsis philosophiae adytis proferebant. So gross sei der Unfug, den diese Scholastiker mit der Dialektik getrieben, sagt Johannes (Metalog. l. II, c. 6. 7): *ut clament in compitis et in triviis doceant, et in ea, quam solam profitentur, non decennium aut vicennium, sed totam consumpserint aetatem. Nam cum senectus ingruat, corpus enervet, sensum retundat acumina et praecedentes comprimat voluptates, solam hanc in ore volvi, versari in manibus, et aliis omnibus studiis praeripere locum. Fieri itaque illos in puerilibus academicos senes, omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, imo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquium ac nescientes quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condere novos et antiquorum aut nescire aut dedignari sententias imitari. Comptlare omnium opiniones et ea, quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sint, ab inopia judicii describere et referre; proponere enim omnia, quia nesciant praeferre meliora. Tantum esse opinionum oppositionumque congeriem, ut vix suo nota esse possint auctori.*

2) *I. Ueber Gott im Verhältniss zur Seele.* Polycrat. l. I, c. 1: *Das Leben der Seele ist Gott, das Leben des Körpers die Seele; wenn diese entflieht, löst jener sich auf, und die Seele kommt um, wenn Gott sie verlässt. — Wie es dem Körper zukommt zu leben und belebt zu werden und bewegt zu werden von der Seele und mit ihr durch eine Nothwendigkeit des Gehorchens übereinzustimmen; so lebt die Seele aus Ihm, durch den sie auf ihre Art belebt wird und wird wahrhaft bewegt von Gott und gehorcht ihm mit unterwürfiger Ergebenheit. — Je weniger die Seele Gott gehorcht, desto weniger lebt sie: denn auch der Körper in welchem seiner Theile er nicht von der Seele bewegt wird, in dem rinnt schon die Erstarrung des Todes. — Also gibt es keine völlig lebende Seele als die, welche Gott sich ganz einnimmt, ganz besitzt und beherrscht und in der er ganz lebt. — Ferner wird die Vernunft (mens), welche ganz der belebende Geist Gottes mit seinem Lichte durchdrungen, zugleich zur Erkenntniss des Alls erleuchtet und wird entzündet zur Liebe der Rechtschaffenheit und zur Uebung der Tugend. — Der Schatz der Wissenschaft wird dem Menschen von Gott auf zwei Arten gewährt, nämlich entweder durch mittelbare Erleuchtung, durch Lehre, oder durch unmittelbare, durch Offenbarung. — Es führt aber ein jeder gleichsam ein Buch des Wissens durch das Geschäft des Verstandes offen in seinem Herzen, woraus er sich unterrichten kann; — worin nicht nur die Arten der sichtbaren Dinge und die Natur aller Dinge abgemalt, sondern die unsicht-*

baren Dinge Gottes, des Werkmeisters von Allem, von dem Fi-ger Gottes geschrieben gelesen werden.

II. Von Gott im Verhältniss zum All. Polycrat. l. I. c. 1. l. V, c. 3. l. VII. c. 17: *Es erfüllt aber der Geist G... als Schöpfer und Beleber nicht nur die menschliche Seele, ... dern auch alle Creatur, welche im All enthalten ist. — D... ohne Gott gibt es keine Substanz der Creatur, denn alles ... ist, ist das was es ist nur durch Theilhaben an Ihm. — W... rend aber Gott Allem einwohnt durch Natur, so wohnt e... im Vernünftigen durch Gnade. Ja nur allein dadurch sin... vernünftig, wiefern sie wissen, dass Gott in ihnen die Wa... sei: und sie sind Weisheit, wiefern sie von Seiner Wei... erleuchtet werden. — Mit dem Vermögen seiner Allgegen... umgibt Gott seine Creatur so, durchdringt sie, erfüllt sie ... beschirmt sie, dass es nicht geschehen mag, dass Er ver... bliebe. Selbst die unvernünftigen Dinge bezeugen durch ... viele Zeichen aller vernünftigen Creatur, dass Er ist u... solcher ist und ein so grosser ist. — Wie die Natur des L... in vielen vielfach leuchtet, weil der Sonnenstrahl anders im ... funkel, anders im Saphyr, anders im Hyacinth, anders im ... pas erglänzt, und wieder auf andere Art reflectirt wird, ... er in eine Thau- oder Regenwolke fällt: so erscheint au... Macht Gottes auf mannigfaltige Weise in den einzelnen ... schlechtern der Creaturen. — Ja auch in den Menschen off... sich Gott nicht auf ein und dieselbe Weise; dem einen wi... geben die Offenbarung der Klugheit, dem andern die der S... dem andern die der Wunder, dem andern die der G... dem andern die des Eifers, dem andern die des Trostes u... aber alles dieses wirkt Ein und derselbe in den einzelnen, ... ner Wirksamkeit verschieden, nämlich bei ungestörter L... des Wesens seine Kräfte vertheilend.*

3) Cf. Rob. Pull. Sentent. libr. I, artic. VII. bei **Rixner**: Gesch. der Philos. Bd. II. Anhang. S. 37.

4) Es fehlte auch nicht an Gegnern dieser Methode, welche ... ter dem Scheine der strengsten Rechtgläubigkeit doch nach Ab... Beispiel der Vernunft ein Recht gegen die kirchliche Autori... masste. Der heilige **Bernhard von Clairvaux**, vergl. ... (Bernardi Cl opp. ed. Mabillon (ed. 2.) Par. 1690. VI Tomi II ... fol. 1719 u. 1726. — Vergl. J. **Ellendorf**: Der h. Bernhard ... Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit. Essen 1837. 8. — Des... **Régis**: Eloge historique de Saint-Bernard. Par. 1838. 8, ... gegen diese Richtung, und **Walter Abt von St. Victor** (... nannte Abälard, Gilbert, Peter von Novara und Peter von P... die vier Labyrinthe von Frankreich. Cf. Bulaei hist. Univ. P... T. II. p. 646. — Aehnliche libri sententiarum oder quaestiones ... logales haben auch Robert Pulleyn, Robert von Melun, Hu... Amiens, Peter von Poitiers verfasst.

Dritte Abtheilung der Scholastiker.

§. 194. *Bekanntwerdung der Schriften des Aristoteles.*

Der Umstand, dass dem Christenthum die neuplat... sche Philosophie gegenübergestellt wurde und dass dem...

folge auch die religiös-philosophischen Speculationen der Kirchenväter neuplatonischen Vorstellungen sich mehr oder weniger anschlossen, dass bei ihnen Platon unter allen griechischen Philosophen im höchsten Ansehn stand, endlich der Umstand, dass die platonischen Vorstellungen leichter einem mindergebildeten Verstande verständlich schienen als die aristotelischen Gedanken — diess hatte zur Folge, dass von den beiden grossen griechischen Philosophen Platon sich in lebendigem Andenken bei den christlichen Gelehrten erhielt, während des Aristoteles meist nur als Erfinders der Logik ehrende Erwähnung geschah. In den späteren Jahrhunderten verschwand die griechische Literatur immer mehr zugleich mit der Kenntniss der griechischen Sprache, und von jener blieb endlich nichts übrig als was lateinische, besonders Kirchenschriftsteller von ihr und aus ihr berichteten. Boethius und Cassiodors Schriften, in denen nach einer Vereinigung platonischer und aristotelischer Lehren gestrebt wurde, trugen am meisten bei, dass jene Lehren selbst nicht ganz vergessen wurden. Auch hatte man eine aus den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles entnommene Sammlung von Grundsätzen, deren Urheber unbekannt geblieben [1]). Auch des Porphyrios Einleitung in Aristoteles Kategorien war bekannt. Aus dem Griechischen wirklich übersetzt hatte Boethius nur die logischen Schriften des Aristoteles. Diese waren bis ins 13. Jahrhundert das einzige was man von aristotelischen Schriften im Abendlande kannte. Seit Karl dem Grossen regte sich auch wieder ein Intresse für griechische Sprache und Literatur. In den von ihm gestifteten Schulen wurde die griechische Sprache gelehrt [2]). Erigena war, wie wir gesehen haben, mit der griechischen Sprache sehr wohl bekannt. Um die Mitte des 13. Jahrh. übersetzte Robert, Bischof von Lincoln, die Ethik des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische. Bald darauf fanden sich mehre Uebersetzer [3]), und besonders trieb Thomas von Aquino zu Versionen aristotelischer Schriften aus dem Griechischen an [4]). Besonders aber trugen die Araber, als dieselben dem Abendlande bekannt wurden, zu Wieder-

belebung des Intresses für Aristoteles bei. Wir haben g
sehen in welchem hohen Ansehn Aristoteles bei diese
Volke stand, in welchem sich ein eigenthümliches, mel
auf treue Ueberlieferung altgriechischer philosophischer Bi
dung als auf selbständige Förderung der Philosophie g
richtetes reges wissenschaftliches Leben ausgebildet hatt
In Spanien kamen Mohamedaner und Christen in eine for
dauernde enge und freundschaftliche Verbindung[5]), abe
bald besuchten auch Jünglinge aus allen christlichen Län
dern die gelehrten Schulen der Araber. Namentlich wurde
aber Juden die Vermittler zwischen Arabern und Christen.
Sie hatten namentlich in Spanien und Frankreich viele ge-
lehrte Gesellschaften, aus denen gründliche Gelehrte her-
vorgingen, wie Moses Maimonides (s. §. 158.). Doch
auch die Wissenschaften liebende christliche Fürsten zogen
arabische Gelehrte an ihren Hof, so der König Roger II.
von Sicilien und Kaiser Friedrich II. Bald geschah es,
dass aristotelische Schriften aus dem Arabischen ins Latei-
nische übersetzt wurden. Vielleicht ist auch Gerberts noch
unedirte Schrift de Rhetorica eine Uebersetzung oder freie
Bearbeitung einer Schrift des Aristoteles[6]). Unter den
Uebersetzern aus dem Arabischen sind besonders der Ar-
chidiaconus Dominicus Gondisalvi und der unter dem
Namen Johannes Hispalensis bekannte getaufte Jude
Johann Avendeath[7]). Auch Gerard von Cremona
(gest. 1187) übersetzte viel. Besonders aber trug Michael
Scotus (um 1217) viel zur Verbreitung aristotelischer
Schriften im Abendlande bei, indem er mit Hilfe eines Juden,
Andreas genannt, die Bücher de coelo et mundo, de anima,
de historia animalium übersetzte[8]). König Alphons X. von
Castilien liess viel aus dem Arabischen übersetzen[9]). Um
1240 übertrug Hermannus Alemannus die Ethik des
Aristoteles[10]). Kaiser Friedrich II. sowie sein Sohn
Manfred schickten Uebersetzungen aristotelischer Schriften
aus dem Griechischen und aus dem Arabischen an die Uni-
versitäten[11]). Das eifrige Bestreben zu Wiedergewinnung
und Ausbreitung der aristotelischen Schriften war grossen-
theils hervorgerufen worden durch die eigenthümliche Richt

tung welche die Scholastik genommen. Die ritterlichen Wortkämpfe, in denen ein gewandter zu Parirung und Beibringung geschickter Hiebe und Stösse gerüsteter Geist zu glänzen eiferte, die öffentlichen Disputationen, gründeten sich auf die Fechtkunst des Geistes, auf die Dialektik (Logik), als deren Erfinder Aristoteles von Alters her anerkannt wurde. Je schärfer und hitziger diese Kämpfe wurden, je mehr es der Zeitgeist mit sich brachte sich ihnen auszusetzen, ja sie aufzusuchen, auch wenn man ein tieferes und gründlicheres Intresse an der Wissenschaft nahm, als sich dort offenbaren konnte, desto mehr musste man sich in der Dialektik üben, desto mehr Aufforderung hatte man die Werke ihres Erfinders und Begründers aufzusuchen und zu studiren, statt der dürftigen Auszüge aus den logischen Schriften des Aristoteles, deren man sich bis dahin bediente. So wuchs die Theilnahme für Aristoteles zugleich mit den Mitteln sie zu befriedigen, eins arbeitete dem andern in die Hände, und aus den Werken des Aristoteles lernte man den ungeheuren Umfang dieses grossen Geistes kennen, welcher weit über dürftige Kenntniss der Dialektik, die man zunächst nur bei ihm gesucht, hinausreichte. Daher glaubte der grosse Albertus, dessen Wissen für seine Zeit dem Umfange nach sich mit dem des Aristoteles vergleichen liess, kein seiner würdigeres Werk unternehmen zu können, als wenn er die Schriften des Aristoteles in einer zeitgemässen, erweiterten, erleichterten, ergänzten Gestalt wiedergäbe [12]). Minder kühn als Albertus ging sein tiefsinniger Schüler Thomas von Aquino nicht an eine zeitgemässe Neugestaltung, sondern an eine gründliche Erklärung des Aristoteles, und zu diesem Zwecke sorgte er für neue gründliche Uebersetzungen aus dem Urtexte [13]). Er selbst hatte bei seiner kritisch-philosophischen Arbeit höchst wahrscheinlich den griechischen Text vor Augen. So kam es, dass bis zum Tode des Thomas von Aquino, also bis zum Jahre 1272, alle Schriften des Aristoteles in lateinischen Uebersetzungen, theils aus dem Griechischen, theils aus dem Arabischen, verbreitet waren, und wenn auch die natürlich noch sehr mangelhaften Uebertragungen aus

dem Arabischen mehr und mehr und bald gänzlich vo-
denen aus dem Griechischen verdrängt wurden, so ist doch
keine Frage, dass durch die hochgefeierten arabischen Phi-
losophen die christlichen Gelehrten vorzugsweise auf der
tiefern speculativen Gehalt der Schriften des Aristoteles
aufmerksam gemacht und zu diesen hingeführt wurden.
Aristoteles stand bald in dem höchsten Ansehn, ja wie man
bisher gewöhnt gewesen war Bibel und Kirchenväter als
unbezweifelbare Autoritäten anzusehen, so nahmen nun die
schwächeren und darum autoritätensüchtigeren Scholastiker
den Aristoteles als Autorität an und vergötterten ihn fast[14]).
Die Verehrung, welche man dem Aristoteles zollte, musste
unmittelbar auch einer künftigen Befreiung der Philosophie
zu gute kommen. Einentheils sah man, dass der mensch-
liche Geist keinesweges so unselbständig sei um der Be-
vormundung durch die Kirche in allen geistigen Dingen zu
bedürfen, anderntheils trat in der Wissenschaft Aristoteles
allmählig an die Stelle der Kirchenlehre, und als es darauf
ankam die Wissenschaft zu befreien, brauchte man den An-
griff gegen alle Autorität in Sachen der Erkenntniss nur
gegen Aristoteles, nicht sogleich direct gegen die Kirche
zu richten, welches der Sache der Denkfreiheit des mensch-
lichen Geistes den Sieg verschaffte. Als ein äusserlicher
Fortschritt zu dieser Freiheit war es schon zu betrachten,
als um 1270 an der Universität zu Paris die philosophische
als eine besondere Facultät neben der theologischen aner-
kannt wurde, denn es war dieses ein äusserliches Document,
dass man das Bewusstsein einer selbständigen Wissenschaft
bereits hatte, wenn auch die theologische Facultät sich
noch lange herausnahm die philosophische zu bevormunden.
So sehr war das Prinzip des Mittelalters bereits gegen das
Ende des 13. Jahrh. in seiner unmittelbaren Geltung wan-
kend gemacht, dass man auszusprechen wagte: *es gebe
einiges, was nach der Philosophie wahr sei, nicht aber nach
dem katholischen Glauben*[15]). Indess dieser Satz, dessen
innere Unwahrheit leicht zu durchschauen war und der nur
als ein prägnanter Ausdruck des Strebens nach Befreiung
von der Vormundschaft der Kirche Bedeutung hat, konnte

nicht in grösseren Kreisen und nicht bei bedeutenderen Geistern Anerkennung finden. Hatte von den Kirchenvätern her die platonische Philosophie in Bezug auf Form und Auffassung einen bedeutenden Einfluss gehabt, so verlor sich dieser nach Einführung des ganzen Aristoteles in die Scholastik endlich ganz, und indem man die platonischen Vorstellungen ablegte, suchte man überhaupt die Vorstellungen immer mehr zu verdrängen und durch den Gedanken zu ersetzen, also auch die religiösen Vorstellungen. Auch diess trug zur Selbständigmachung der Philosophie bei, und der völligen Befreiung stand nur im Wege, dass man doch immer als Aufgabe und Ziel im Auge behielt die religiösen Vorstellungen durch den Gedanken und als Gedanken zu rechtfertigen, fortwährend die Wahrheit also als etwas nicht erst zu Construirendes sondern als Gegebenes, in dem sich nur mit dem Gedanken zu orientiren sei, zu betrachten. Dazu kam, dass unter dem Einflusse der Hierarchie, welche eifersüchtig die Reinheit der Lehre bewachte, sowie grosser kirchlich gesinnter Scholastiker, eine philosophische Bestimmungs und Erklärungsweise sich festsetzte, welche (trotz dem, dass die Kirche anfänglich die aristotelische Philosophie verurtheilt hatte) unter dem Namen der aristotelischen endlich denselben Schutz und dieselbe Autorität wie die Kirchenlehre erhielt, in welcher Beziehung dann die aristotelische Philosophie der freien Entwicklung der Wissenschaft selbst in den Weg trat. Die nächste Wirkung der aristotelischen Philosophie war die, dass sie einem geläuterten Realismus das Uebergewicht über den Nominalismus verschaffte. Da nämlich Aristoteles (dem griechischen Standpunkte gemäss) das Denken nur als das allseitige Ins-Bewusstsein-Bringen des Seins fasste (s. §. 101.), Gedankenbestimmungen nur als Bestimmungen des Seins wusste, so fand man in ihm zunächst die Rechtfertigung der Identität von Sein und Gedanken in der Art, dass die Dinge als gedachte in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit gefasst würden, welches die Grundansicht der Realisten war. Freilich übersah man hierbei oder umging den Umstand, dass sich eben sowohl der Nominalismus aus dem Aristoteles rechtfertigen liess,

da ja nach demselben die Gedanken eben auch nur im individuellen Einzelsein ihre Wirklichkeit haben.

Auf die weitere Entwicklung der scholastischen Philosophie hatten einen sehr bedeutenden Einfluss auch die vielen Universitäten, welche im 13. Jahrh. und später nach dem Vorgange und Beispiel der pariser Universität gestiftet wurden. Zu einer Zeit wo es noch keine Buchdruckerkunst gab, mussten diese Anstalten mehr als gegenwärtig dem wissenschaftlichen Leben zur Anregung und Nahrung dienen. Wie gross das geistige Bedürfniss nach derartigen Anstalten war und wie sehr dieselben geeignet waren dieses Bedürfniss zu befriedigen, sieht man aus der grossen Anzahl von Schülern, die sich zu ihnen drängten. Bologna zählte z. B. im J. 1200 an 10,000, Oxford in demselben Jahre an 4000 Studenten.

1) Cassiodor, Boethius, Beda werden als Urheber dieser Sammlung angegeben.

2) Cf. Chronic. Coenobii virgin. Ottberg. op. Fr. Paulini rer. et antiqu. germ. syntagma p. 183: *In huius (Collegii Carolingi, quod Oldenburgi est) fundatione Carolus Magnus sanxit, ut tam graecum quam latinum sermonem docerent et discerent singuli, omnemque adeo clericum eleganter biliinguem esse voluit.* Im 10. Jahrh. werden Ekkehard, Mönch zu St. Gallen, Remigius von Auxerre und Notker als gründliche Kenner des Griechischen genannt. Im J. 1167 brachte ein Mönch Wilhelm griech. Handschriften von Konstantinopel nach Paris. Zur Vermittlung des Abendlandes mit dem Morgenlande wurden unter König Philipp August Franzosen nach Konstantinopel gesendet und zu Paris ein Collegium Constantinopolitanum für junge Griechen errichtet. In Unteritalien waren Friedrich II. und sein Sohn und Nachfolger Manfred zur Vermittlung des Abendlandes mit dem Morgenlande thätig.

3) Das vollständigste Werk über das Alter und den Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare, ist die gekrönte Preisschrift von Jourdain: Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen und Berichtigungen und einem Namenregister von Ad. Stahr. Halle 1831. 8. — Die älteren Schriftsteller über diesen Gegenstand leiteten die Bekanntschaft mit Aristoteles fast ganz von den Arabern ab. Picus von Mirandola in Astron. XI. Franc. Patritius in discuss. peripat. Tom. I, lib. X, p. 145. J. Ludov. Vives de causis corrupt. artium l. V, opp. T. I, p. 412. Launojus de varia Aristotelis fortuna (s. §. 179.). Joh. Scaliger Epist. lib. IV, p. 362. Gassendi Exercit. paradox. adv. Aristot. opp. T. III, p. 1192. Tribbechovius de doctor. scholast. p. 127. 128. 322. ed. Heumann. Chr. Dreis de origine et progressu philos. p. 51. Hottinger Analect. hist. theol. diss. VI, p. 255. Heumann conspect.

reipubl. literar. part. I, p. 236. ed. Eyring. Dagegen leitete Muratori die ältesten Uebersetzungen des Aristoteles aus der Bekanntschaft mit Griechenland ab. Nach Renaudot in Disquisitione de barbaricis Aristotelis librorum versionibus (in Fabricii Bibl. graec. Vol. III, p. 294. ed. Harles.) sollen unter Karl dem Gr. und seinen Nachfolgern Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles erschienen sein, später sei die Metaphysik bekannt geworden. Indess habe sich die Kenntniss des Griechischen immer mehr verloren, so dass man nicht im Stande gewesen sei die Fehler zu verbessern, die sich eingeschlichen. Durch die Kreuzzüge habe die Wissenschaft wenig gewonnen, doch habe man griech. Handschriften erhalten, nach denen man Uebersetzungen der Metaphysik und der Physik machte. Auch die Schrift von der Seele sei durch die Kreuzzüge bekannt geworden. Bald habe man auch aus Spanien arabische Uebersetzungen aristotel. Schriften erhalten, welche sehr häufig ins Lateinische übertragen worden. Nach Brucker histor. crit. philos. Tom. III, p. 670. 672. 684. 700. sollen Uebersetzungen aus dem Arabischen (von Hermannus contractus) zuerst in Gebrauch gewesen sein, bis 1206 griech. Texte aus Konstantinopel nach Paris gekommen wären, welche man zu übersetzen angefangen habe. Buhle (ej. ed. opp. Aristot. Vol. I, p. 210. 214. 323. 329. Gesch. der neuern Philos. seit Wiederherstellung der Wissensch. Th. I, S. 847 — 855. Lehrbuch der Gesch. der Philos. Th. V, S. 140. 245. 247. 251. 252.) meint die logischen Schriften seien vor dem 12. Jahrh. bekannt gewesen, aber die gesammten Werke des Aristoteles hätten die Scholastiker erst durch die Araber kennen gelernt. Heeren in der Geschichte des Studiums der class. Literatur, I. Thl. Einleitung S. 224 — 229. (womit die Beziehung auf Jourdain in der 2. Aufl. derselben Schrift in der Sammlung histor. Werke, IV. Thl. S. 183 — 185. zu vergleichen) meint, dass man im Abendlande den Aristoteles gelesen und commentirt habe, lange bevor man aus dem Arabischen übersetzte und lange vor den Kreuzzügen. Im Orient erhielt sich trotz dem Verfall aller Wissenschaften mit der griech. Sprache wahrscheinlich auch die Kenntniss von den Schriften der griech. Philosophen und namentlich Aristoteles, wenn auch nur bei Wenigen und ohne tieferes Verständniss. Es war also wohl möglich, dass man auch von hieraus Schriften des Aristoteles kennen lernen konnte; von der Physik und Metaphysik ist es gewiss, dass sie aus Konstantinopel nach dem Abendlande kamen. Als sich im Abendlande wieder eine wissenschaftliche Thätigkeit regte, scheint sich auch bei den Byzantinern wenn auch kein selbständiger speculativer Geist, doch ein gründlicheres Intresse an alter Literatur und namentlich auch für Aristoteles wieder geltend gemacht zu haben. So schrieb Michael Konstantinus Psellos, geb. zu Konstantinopel 1020, gest. nach 1100, (es gab mehre Psellos, vergl. Allatius de Psellis, in Fabricii Biblioth. gr. Vol. V. sub fin.) mehre Commentarien, von denen folgende gedruckt sind: Paraphrasis in Arist. lib. de interpretatione. Gr. cum Ammonii et Magentii commentt. Ven. 1503. fol. Lat. cum ejusd. Ps. compendio in quinque voces Porph. et Aristot. praedicamenta. Bas. 1542. 8. (Dieses Compendium erschien auch griech. Paris 1540 und 1541. 12. und Ven. 1532. 8.) Commentarius in I. II. analyticorum posteriorum (lat., unbekannt wo und wann). Comment. in Arist. II. de physica auscultatione. Lat. ex interpret. Camotii. Ven. 1554. fol. Synopsis logicae Arist. Gr. et lat. ed. Elias Ehinger. Aug. Vind. 1597. 8. Ψελλος. Michael Psellus de operatione daemonum cum notis Gaulmini curante J. F. Boisso-nade. Accedunt inedita opusc. Pselli. Norimb. 1838. 8. Ein anderer oft mit ihm verwechselter griech. Ausleger des Aristoteles, Michael Parapina-

keos aus Ephesos, ist von Einigen mit dem Beinamen Dukas als ein Schüler des Vorhergehenden genannt worden. Von ihm sind gedruckt nur Bemerkungen zu den kleineren physischen Schriften des Aristoteles mit des Symplikios Commentar zu der Schrift von der Seele. Ven. 1527. fol. Der Metropolitan Eustratios zu Nikäa commentirte im 12. Jahrh. den Aristoteles. Gedruckt ward Eustrat. comm. in eth. Arist. gr. Ven. 1536. fol. Im 13. Jahrh. lebten Nikephoros Blemmydas (dess. Epitome logicae doctrinae Aristotelis Gr. et lat. ed. Joh. Wegelin. Aug. Vind., 1606. 8.), Georgios Aneponymos (dess. Compendium philosophiae s. organi Arist. Gr. et lat. ed. Joh. Wegelin. Aug. Vind. 1600. 8.) und Georgios Pachymeres, der eine Paraphrase der aristotel. Schriften hinterliess (Auszüge daraus gedruckt Bas. 1560. fol. und Oxon. 1666. 8.). Noch im 14. Jahrh. (gest. 1332) commentirte den Aristoteles Theodoros Metochites (dessen Paraphrasis in Aristotelis physic. ll. VIII, de anima libb. III, de coelo ll. IV, de ortu et interitu ll. II et in parva naturalia. Ex vers. Gentiani Herveti. Bas. 1559. 4. Ravenn. 1614. 4.)

4) Wilhelm von Morbeka, Thomas Cantiprantanus. Heinrich von Brabant, Bartholomäus von Messina, Eugenius Ammiratus werden als Uebersetzer aristotelischer Schriften genannt. Vergl. Jourdain S. 62 — 73.

5) Die von den Mauren unterjochten Spanier wurden mild behandelt und bei ihrem Glauben gelassen. Sogar eheliche Verbindungen gingen Mahomedaner und Christen mit einander ein und die arabische Sprache wurde den Christen so geläufig, dass sie in manchen Gegenden sogar die Muttersprache verdrängte.

6) Vergl. Jourdain S. 103.

7) Der erste Uebersetzer aus dem Arabischen soll der Mönch Constantin Africanus gewesen sein, welcher in der Mitte des 11. Jahrhunderts lebte und sich nach weiten Reisen im Morgenlande im Kloster Montecassino niederliess. Er übersetzte namentlich die Schriften des Galenos und Hippokrates. Meist im 12. Jahrhundert lebten die Uebersetzer Adelard von Bath, Robertus Retinensis, Hermann von Dalmatien, Plato Tiburtinus, Alfred und Daniel von Morlay, Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus und Markus. — Raimund, Erzbischof von Toledo, Primas von Spanien und Kanzler des Königreichs, wollte die philosophischen Schriften der Araber ins Lateinische übersetzen lassen und bediente sich dabei der oben Erwähnten, des Dominicus Gonsalvi und des Johannes Hispalensis. Diese übersetzten gemeinschaftlich in den Jahren 1130 — 1150 die Hauptwerke des Aristoteles und überdiess: Avicennae libri de anima, ej. libri de coelo et mundo, ej. libri Physicorum quatuor, ej. Metaphysicorum decem, Algazelis Philosophia, Alpharabii de scientiis. Vergl. Jourdain S. 116 — 128.

8) Vergl. Jourdain S. 133 — 144.

9) Die Uebersetzungen waren castilisch, später wurden sie aus dem Castilischen ins Lateinische übertragen. Unter den Uebersetzern werden genannt: Judas Sohn des Moses, Judas genannt Alcohan, Moses, Johann Daspaso, Ferdinand von Toledo, Bernard von Burgos, Rabbi Zag, Johann von Messina, Johann von Cremona, Abraham u. a. Vergl. Jourdain S. 145 — 147.

10) Vergl. Jourdain S. 157. Diese Uebersetzung wurde in Venedig 1479 gedruckt. Robert Grosse-Tête Bischof von Lincoln übersetzte dasselbe Werk aus dem Griechischen.

11) Vergl. Jourdain S. 166 f.

12) Cf. Alberti M. Physic. lib. I, tract. I, c. 1. Tom. II, p. 1; *Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri* (der Dominikaner) *nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem ejus quaecunque necessaria esse videbuntur: ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. — Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt.* Albertus bediente sich bei seiner grossartigen Arbeit bei den Schriften de coelo et mundo, de generatione et corruptione, bei den Meteorologicis, bei der historia animalium aus dem Arabischen verfertigter Uebersetzungen, während er zu diesen bei andern Schriften, z. B. bei der Physik und Metaphysik, auch nach dem griechischen Original gemachte Uebertragungen benutzte.

13) Der Biograph des Thomas von Aquino Guilielmus de Thoco, in Act. SS. mensis Mart. T. I, p. 665. sagt von ihm: *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam: quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem.*

14) Aristoteles wurde vorzugsweise „der Philosoph" genannt (wie Averroes „der Commentator"); man erklärte die Moral des Aristoteles sogar auf den Kanzeln und Scholastiker behaupteten, wenn das Evangelium verloren ginge, so würde die Kirche an der Ethik des Aristoteles genug haben. Vergl. Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. 2, S. 452. Nicias Erythraeus Pinacotheca I. I, p. 204: *Altius Aristotelis auctoritas radices egit, quam ut cujusquam vim impetumque pertimescat, viget, semperque vigebit hominis disciplina; tantumque quis existimabitur scire, quantum ex doctrinae ejusdem fontibus haustum, intelligentia comprehensum habuerit: ac nemo, cui cor sapiat, non satius esse ducet in iis, quae ad philosophiam pertinent, cum deo, ut ita dicam, philosophorum errare, quam cum aliis recte sapere minorum gentium magistris. Itaque ille omnibus in gymnasiis ad sapientiam properantibus dux semper habebitur: ille Theologorum quasi militiae, adversus religionis nostrae hostes, definitiones, argumentorum copiam et alia praeclare dicta multa, tanquam amentatas hastas elargietur, quas illa theologicis lacertis ac viribus, de coelo suppeditatis, torqueat ac vibret.*

15) Boulaei hist. Univers. Paris. T. III, p. 420. 423. führt ein Rescript des Bischofs Stephan an, in welchem derselbe klagt, dass mehre Lehrer der philosophischen Facultät scheussliche aus den Schriften der Heiden entnommene Irrthümer gelehrt hätten, und

hätten gesagt, *sie seien nach der Philosophie wahr, aber nicht nach dem katholischen Glauben, als ob es zwei entgegengesetzte Wahrheiten gäbe und als ob es gegen die Wahrheit der heiligen Schrift in den Aussprüchen der verfluchten Heiden eine Wahrheit gäbe.*

§. 195. *Alanus ab insulis. Almarich von Chartres. David von Dinant und Balduin.*

Alani opp. ed. de Visch. Antv. 1653. f. Vergl. darin: C. de Visch oratio de Alano. Seine Schrift de arte s. articuli cathol. fidei, in Pezii Thes. anecdott. nov. T. I, P. II, p. 477 ss.

Die Bekanntschaft mit dem Aristoteles und mit den Arabern brachte die Krisis, welche sich unter den älteren Scholastikern vorbereitet hatte, zum Ausbruch. Sahen wir es allmählig dahin kommen, dass die Vernunft sich ein unabhängiges Urtheil über die Bibel und die Kirchenväter anmasste, auf deren Widersprüche man aufmerksam geworden war, so gab man endlich die bisher im Wesentlichen festgehaltene Beweisführung aus den Vätern und aus der Bibel mehr oder weniger ganz auf, ja man wagte, sich auf das Ansehn des Aristoteles stützend, sogar der Kirchenlehre mit widersprechenden Lehren entgegenzutreten. Zunächst geschah das erstere durch Alan von Ryssel, das letztere durch Almarich von Chartres und David von Dinant. Grossartiger aber wurde noch der Einfluss des Aristoteles bei den späteren grossen Scholastikern, die sich das Studium desselben angelegen sein liessen, wo dann das tiefer liegende Intresse der Erörterung und Vermittlung des Widerspruchs zwischen Realismus und Nominalismus zur Sprache kommt.

Alanus ab insulis, von Isle oder Ryssel, Mönch zu Clairvaux, gest. 1203, unternahm es zuerst die Kirchenlehre nicht durch Autoritäten, sondern einzig durch Verstandesgründe in logisch-mathematischer Form zu befestigen. In der Vorrede zu seinen fünf Büchern De Arte sive de articulis fidei catholicae sagt er in der Zuschrift an den Papst Clemens III.: *Da ich mit Gram sehen muss, dass die Theile des abendländischen Reiches durch so viele ketzerische Verderbnisse angesteckt sind, und dass die Bewohner des morgenländischen durch die lächerliche Lehre*

des Mahomed verführt sind, da ich dem nicht mit den Kräften des Leibes Widerstand leisten kann, so habe ich versucht die Bosheit durch Vernunftgründe zu bekämpfen. — Denn weder ward mir die Gnade der Wunder zu theil, noch genügt es um die Ketzereien zu besiegen Autoritäten anzuführen, weil solche die Ketzer entweder völlig verachten oder verkehren; daher habe ich die Beweisgründe unseres Glaubens, denen ein scharfsichtiger Geist kaum zu widerstehen vermag, mit Fleiss geordnet. In dem erwähnten Werke sucht nun Alanus die Hauptwahrheiten des Christenthums (aber auch nur diese) zu deduciren, ohne eben auf tiefere Speculationen einzugehen [1]).

Almarich von Chartres, welcher an der Universität zu Paris Theologie lehrte und 1209 starb, wurde schon bei Lebzeiten als Ketzer verfolgt, aber noch mehr nach seinem Tode. Er soll gelehrt haben: *Alles ist Gott: Gott ist Alles. Schöpfer und Geschöpf sind dasselbe. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Gott wird daher das Ende von Allem genannt, weil Alles in ihn zurückkehren wird, damit es in Gott unveränderlich ruhe und Ein ungetheiltes und unveränderliches bleibe. Und wie Abraham nicht eine andere Natur hat als Isaak, sondern beide eine und dieselbe, so ist alles Eins und Alles ist Gott. Gott ist die Essenz aller Creaturen* [2]). Mit Recht hat man hierin Sätze des Erigena wiedererkannt; aber es fehlt die Vermittlung dieser Sätze, und mögen sie nun von Almarich oder von seinen Gegnern so abstract hingestellt worden sein, so ist gewiss, dass man sie in der Kirchenlehre widersprechender Einseitigkeit auffasste. Almarichs Schüler David von Dinant und dessen Schüler Balduin stellten ähnliche Lehren auf [3]). Die ketzerischen Lehren Almarichs und Davids wurden von den Kirchenversammlungen zu Sens an der Yone 1204 und zu Paris 1207 und 1210 sowie durch eine Bulle des Papstes Honorius III. 1225 verdammt, die Schriften Davids verbrannt. Da sich diese Irrlehrer auf die Metaphysik des Aristoteles und auf Erigena's Werk De divisione naturae berufen hatten, so wurden auch diese Schriften verboten. Im Jahre

1210 verbot die pariser Synode: *dass weder die Bücher des Aristoteles über die natürliche und über die erste Philosophie* (die Physik und die Metaphysik) *in Paris gelesen werden sollten, noch auch die Commentare* (der arabischen Philosophen) *in jene Bücher.* Dieses Verbot wurde nicht lange in Kraft erhalten.

1) Rixner: Gesch. der Philos. Bd. 2, Anh. S. 41. theilt die Hauptsätze des ganzen Werkes mit. Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. I, S. 290 ff. gibt einen ausführlicheren Auszug aus den ersten und zweiten Buche.

2) Gerson: De concordia Metaphysicae cum Logica P. IV. führt dieses nach dem Zeugniss der dem Almarich gleichzeitigen Cardinale von Ostia und Tusculum an.

3) Albert. Magn. Summa theolog. tom. I, tractat. IV, quaest. 20. membr. 2. sagt, David von Dinant habe in seinem Buche De tomis. d. h. de divisionibus, welches er in Nachahmung des Johannes Erigena geschrieben, gesagt: *Gott sei das materiale Prinzip von Allem, welches er so bewiesen: Ich frage (sagt David von Dinant) ob der νοῦς, d. h. die geistige Substanz, welche das erste in alle unkörperliche Substanzen Formbare (formabile), und die der drei Dimensionen empfängliche Materie, welche das erste in alle körperliche Substanzen Formbare, sich unterscheiden oder nicht? Wenn sie sich unterscheiden, so unterscheiden sie sich unter einem Gemeinsamen, von welchem jener Unterschied ausgeht, und dieses Gemeinsame ist durch Unterschiede in beide formbar (hier in den νοῦς, dort in die dreier Dimensionen fähige Materie); was aber Ein Formbares in mehren ist die Materie oder wenigstens das materiale Prinzip: wesshalb der Philosoph* (Aristoteles) *im neunten* (Buche) *der ersten Philosophie* (der Metaphysik) *sagt, dass deren Materie Eine ist, die in der Gattung Eins sind; wenn also gesagt wird, die erste Materie und der νοῦς seien Eine Materie, so wird eine Materie der ersten Materie sein und diess wird ins unendliche fortgehen; es bleibt also übrig, dass der νοῦς und die erste Materie, dasselbe sind. — Auf ähnliche Weise fährt David fort: Gott und erste Materie und νοῦς sind sie verschieden oder nicht? — Wenn sie verschieden sind, so müssen sie unter einem Gemeinsamen, von welchem jene Unterschiede ausgehen, verschieden sein, und es folgt hieraus: a) dass dieses Gemeinsame in Bezug auf jene die Gattung* (unter die sie gehören) *sei, b) und dass diese Gattung in Bezug auf jene der Begriff (notitia) eines materialen Prinzips sei, c) und dass eine Materie des ersten Materialen sei, was nicht möglich. Und hieraus scheint zu folgen, dass Gott und νοῦς und erste Materie dasselbe sind nach dem was sie sind: weil was ist und sich durch keinen Unterschied unterscheidet, dasselbe ist.* Cf. Albert. Magn. Summa theologiae, Tom I, tractat. VI, quaest. 29. tractat. XVIII, quaest. 70. Tom. II, tractat. I, quaest. 4. Thom. Aquin. Commentar. in IV libros sententt. libr. II, distinct. XVII, quaest. I, artic. I.

§. 196. *Alexander von Hales. Wilhelm von Auvergne. Vincent von Beauvais.*

Alex. Hales. Summa theologiae. Norimb. 1482. fol.
Guilielmi Paris. opp. omnia. Ven. 1591. fol. Aurel. et Paris. 1674. 2 Voll. fol.
Vincentii Bellovac. Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, in quo totius naturae historia, omnium scientiarum encyclopaedia, moralis philosophiae thesaurus, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum exhibetur, op. et stud. theologg. Benedd. Duaci 1624. IV Voll. fol. — Vergl. F. Ch. Schlosser: Vincent von Beauvais. Hand- und Lehrbuch für königl. Prinzen als Beleg zu drei Abhandlungen etc. Frankf. a. M. 1819. 2 Bde. 8.

Zu Befestigung der Kirchenlehre benutzte dagegen seine aus Aristoteles und Avicenna, sowie aus den Kirchenvätern, namentlich aus Augustin und aus Dionysios Areopagita geschöpfte Gelehrsamkeit Alexander von Hales (gest. 1245), so genannt nach dem Kloster Hales in Glocestershire in England, wo er erzogen worden war. Er schrieb in streng syllogistischer Form einen Commentar zu den IV. ll. sententiarum des Lombarden und erhielt von diesem für unüberwindlich gehaltenen Buche den Beinamen Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha. Auch commentirte er Aristoteles Schrift über die Seele. — Gelehrter noch war Wilhelm von Auvergne (Arvernus oder Parisiensis), welcher als Bischof von Paris 1249 starb. Er kannte unter den Arabern nicht nur Avicenna, sondern auch Alfarabius, Algazel und Averroes, zeichnete sich durch reinere Sprache und zusammenhängende Darstellung aus und wagte es sogar dem Aristoteles, namentlich in dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt entgegenzutreten. Uebrigens hat er sich auf tiefere Speculationen nicht eben eingelassen, seine Beweisführung ist meist äusserlich. — Eine ausgebreitete Gelehrsamkeit legte endlich auch Vincent von Beauvais (Bellovacensis), ein Dominikaner und Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen (gest. um 1264), in seinem Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale et historiale an den Tag. In diesem Werke ist alles zusammengetragen was er von Gelehrsamkeit in Bezug auf die angedeuteten Wissenschaften hatte auftreiben können. Er kannte den Aristo-

teles fast nach allen seinen Schriften und citirt diese. Von besonderem Intrèsse ist nur seine (realistische) Lehre von den Universalien, welcher man den Einfluss des Aristoteles ansieht [1]).

1) Vincent geht von der bekannten Frage des Porphyrios (s. §. 187.) aus und unterscheidet dann zunächst verschiedene Bedeutungen des nackten, d. h. reinen Verstandes. *Einige nennen Verstand allein, dem nichts äusserlich entspricht, — dem nichts in Sache (in re) entspricht. Der nackte Verstand heisst der ohne Vorstellung (phantasma), weil die Vorstellung gleichsam eine Bedeckung des Verstandes ist und nichts eigentlich nackt heisst, was nicht von Natur geschickt ist bekleidet zu werden. Nach andern heisst nackter Verstand der materiale, welcher nämlich noch nicht mit der Form bekleidet ist, wie die Materie nackt in den Formen ist. Rein aber heisst der Verstand, welcher entweder auf keine Weise der Materie beigemischt ist, wie der göttliche oder englische, oder welcher wenig oder nichts von der Fleischlichkeit oder Hefe der Materie empfängt, wie es der am meisten formale Verstand ist.* Specul. doctr. l. III, c. 7. Hierauf gibt er erst die Gründe an, welche für die Realität der Universalien sprechen, dann diejenigen welche gegen jene Realität vorgebracht werden können. Für die Realität spricht: a) dass es eine Wissenschaft der Universalien gibt, welches nicht der Fall sein könnte, wenn sie nicht wären, d. h. keine Realität hätten; b) weil das Ding in Allgemeines und Besonderes eingetheilt wird, folglich das Allgemeine unter die Gattung Ding gehört; c) weil nach Aristoteles das Allgemeine wahrer ist als das Besondere, indem es nothwendig und unveränderlich. Gegen die Realität der Universalien spricht: a) weil nach Platon die Ideen nur im göttlichen Verstande waren, ehe sie in die Körper eingingen, und weil Boethius sagt das Allgemeine werde begriffen, das Besondere empfunden; b) weil alles was ist der Zahl nach Eins und als Einzelnes ist, welches bei den Universalien nicht der Fall; c) weil Aristoteles im Buche von der Seele sagt, das Allgemeine sei nichts oder ein Späteres (ein Abgeleitetes, posterius); ein Späteres könnten sie nicht sein, weil man vom Allgemeinen zum Besondern fortgehe, nicht umgekehrt, also müssten sie nichts sein (l. c. c. 8.). *Auf das erste* (fährt Vincent l. c. c. 9. fort:) *antworte ich, dass die Universalien nicht bloss im Verstande sind, sondern auch in der Sache (in re). — Vom Verstande wird aber das Allgemeine ohne die Individuen genommen. Denn wie eine Linie nicht ohne die Materie sein kann* (nur am Körper existirt), *und doch der Verstand nicht falsch ist, wenn er sie ohne die Materie nimmt, nicht weil er erkennt, dass sie von der Materie getrennt werde, sondern weil er sie ohne Rücksicht auf die Materie zu nehmen erkennt; und diess sehr wohl kann: so kann auch das Allgemeine, obschon es ohne die Einzelnen oder ausser den Einzelnen nicht ist, doch ohne auf diese Rücksicht zu nehmen begriffen werden.* Im göttlichen Verstande ist das Allgemeine das Frühere, das nach seiner Aehnlichkeit geschaffene Einzelne das Spätere, im menschlichen Verstande findet das Umgekehrte statt: das Allgemeine wird aus der Aehnlichkeit mit den Einzelnen erkannt. Auf den zweiten Einwurf bemerkt er, dass für den Sinn zwar das Einzelne das Wahre sei, für den Verstand aber das Allgemeine. Zu c bemerkt Vincent: *In Bezug auf das Sein der Natur sei das Uni-*

versale das Spätere (posterius), denn die Natur wirkt zuerst und durch sich im Einzelnen und ex consequenti im Allgemeinen. Und so spricht Aristoteles im Buche von der Seele gleichsam als Naturphilosoph. Aber in Bezug auf das Sein der Vernunft ist das Allgemeine das Frühere, weil die Vernunft zuerst das Allgemeine fasst und ex consequenti das Besondere (l. c.). Das Allgemeine geht ins Sein aus durch Zeugung, nicht aber ursprünglich sondern ex consequenti, weil wenn ein (einzelner) *Mensch gezeugt wird, so wird ex consequenti der Mensch* (das Allgemeine) *erzeugt (l. c.).* Eins ist das Untheilbare wie der Punkt, aber auch das Stetige wie die Linie, aber auch die Gattung und Art wie das Allgemeine. Diess begreift in sich die Vielheit, welcher es jedoch nicht entgegengesetzt ist. Auf ähnliche Weise wird (c. 10.) die Unkörperlichkeit der Universalien, die jedoch in den Individuen verkörpert werden, durch Gründe und Ueberwindung der Gegengründe dargethan. Endlich wird (c. 11.) der Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles über die Universalien geschlichtet. Platon hat behauptet die Universalien seien abgesondert von den Einzelnen im göttlichen Verstande, Aristoteles sie seien in den Einzelnen. Platon aber berücksichtigt die Aehnlichkeit der Universalien, Aristoteles dagegen das Sein und Wesen derselben, und hat insofern Recht, dass die Universalien in den Individuen sind. Die materiale Ursache des Seins sind die Individuen, die wirkende Ursache derselben der Verstand, in Rücksicht auf jene ist das Universale Eins in Vielen, in Rücksicht auf die zweite Ursache Eins ausserhalb Vielen. Weiter wird (c. 11.) das Allgemeine als die ein einfaches Ganzes ausmachende Form des Individuums aufgezeigt, die nicht ein Bestandtheil desselben, sondern mit dem Zusammengesetzten als Ganzes identisch ist, so dass sie von demselben prädicirt werden kann. Endlich unterscheidet Vincent (c. 12.) das metaphysische Allgemeine (universale metaphysicum) als das allgemeine Wesen und einzige Realität, von dem logisch Allgemeinen (universale logicum), dem leeren abstracten Begriffe, welches in der Abstraction festgehalten ein leerer Name. — Man kann hierin einen Vermittlungsversuch zwischen Realismus und Nominalismus erkennen, doch ist zu bemerken, dass die Nominalisten eben den Unterschied eines logisch und metaphysisch Allgemeinen nicht anerkannten. Durch diesen Unterschied wurde aber auch die Strenge des Realismus aufgehoben, welcher das logisch Allgemeine mit dem metaphysich Allgemeinen identisch fasste, oder überhaupt Metaphysik und Logik nicht auseinander hielt. Das worauf es ankam, Sein und Gedanke in der Nothwendigkeit ihres gegenseitigen Ueberganges in einander darzustellen, ist von Vincent nicht geleistet.

§. 197. *Albertus Magnus.*

Alberti M. opp. ed. Pet. Jammy. Lyon. 1651. XXI Voll. fol. — Vergl. Rudolphus Noviomagensis: De vita Alberti M. ll. III. Colon. 1499.

Den bedeutendsten Einfluss auf die Ausbildung der Scholastik hatte Albert von Bollstädt, mit dem Beinamen Magnus, von dem es ungewiss ist, ob er ihn wegen seines Ruhmes erhalten oder als Familienname besessen habe. Er wurde 1193 oder 1205 zu Lauingen in Schwa-

ben geboren, studirte in Padua und ward 1221 Dominikaner. Er lehrte hierauf in Paris bis er zum Provinzial des Dominikanerordens in Deutschland ernannt sich in Köln niederliess. Auch hier lehrte er Philosophie und Theologie. Als er 1260 zum Bischof in Regensburg erwählt worden war, behielt er diess Amt nur drei Jahre, worauf er in das Dominikanerkloster zu Köln zurückkehrte um ungestört den Wissenschaften leben zu können. Er starb daselbst im J. 1280. Es wird erzählt, dass er in seiner Jugend und im Alter sehr schwachen Verstandes gewesen sei, und dass er nur durch ein Wunder zur Erkenntniss gekommen sei [1]). Albert war es vorzugsweise, welcher die aristotelische Philosophie trotz den wiederholten Verboten der Kirche gegen dieselbe in Aufnahme brachte, indem er es unternahm die Werke des Aristoteles in einer zeitgemässen Gestalt wiederzugeben. (S. §. 194.). Seine Kenntniss der alten Philosophie war zwar höchst mangelhaft [2]), er las den Aristoteles selbst nicht in der Ursprache, aber um so mehr nur ist die Kühnheit und Kraft zu bewundern, mit welcher er das Werk der Wiedergeburt des grössten Philosophen des Alterthums unternahm. Auch um die Kenntniss der Natur bekümmerte er sich, so dass er, nicht ohne selbst Veranlassung dazu gegeben zu haben, in den Ruf eines Zauberers kam [3]). So zahlreich seine Bewunderer waren, so fehlte es ihm doch auch nicht an Gegnern, welche die Vermischung heidnischer Philosophie mit dem christlichen Kirchenglauben höchlich missbilligten und ihn den Affen des Aristoteles nannten [4]). Nicht nur den Aristoteles commentirte Albert, sondern auch den Dionysios Areopagita und die Sentenzen Peters von Novara. Auch ein System der Theologie schrieb er.

1) In seiner Jugend soll ihm die Jungfrau Maria mit noch drei andern schönen Frauen erschienen sein und ihm versprochen haben, dass er von seiner Verstandesschwäche befreit und ein grosses Licht der Kirche werden, und doch seiner Wissenschaft ohngeachtet rechtgläubig sterben solle. Fünf Jahre vor seinem Tode ging ihm dann sein Verstand wieder aus, er verfiel wieder in seinen früheren Stumpfsinn und starb vollkommen rechtgläubig. Auch soll daher das Sprüchwort entstanden sein: *Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus.*

2) So leitete er den Namen der Epikureer von *ini cutem*, weil sie auf der faulen Haut gelegen (Bärenhäuter), oder von *cura* (supercurantes) ab, weil sie sich um allerlei unnütze Dinge bekümmert hätten. Der grosse Haufe habe ihnen diesen Namen gegeben. Die Stoiker, sagt er, hätten ihren Namen daher, weil sie, wie solches die Art der ältesten Philosophen gewesen, ihre Gedanken in Lieder gebracht und diese in den Hallengängen abgesungen hätten. Man habe sie desshalb Hallensteher (Stoici) genannt. Die Epikureer und Stoiker sind dem Albert die ältesten Philosophen. Cf. Alb. M. opp. T. V, p. 530—531. Gassendi (vita Epicuri I, 11. p. 51.) erzählt, Albert habe als erste Epikureer den Hesiod, einen gewissen Athalius oder Achalius und einen gewissen Cäcina oder Tetinnus, den Freund des Cicero, sowie den israelitischen Philosophen Isaak genannt; und zu den Stoikern den Speusippos, Plato, Sokrates und Pythagoras gerechnet.

3) So soll er einen Androiden verfertigt haben, welcher den Anklopfenden die Thüre öffnete und sie anredete. Thomas von Aquino, dem diess auch begegnete, erschrak darüber und schlug dem Automaten, ihn für ein Werk des Teufels haltend, den Kopf ein. Da soll Albert klagend ausgerufen haben: die Arbeit von dreissig Jahren ist vernichtet!

4) Cf. Langii Chronicon Citicense ad a. 1258, bei Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, S. 488.

§. 198. *Fortsetzung.*

Albertus war gross durch seine Gelehrsamkeit, durch die von ihm geschehene Anerkennung und Wiedereinführung des Aristoteles und durch das Streben einer Vereinigung der Philosophie mit sich selbst wie mit der Religion, nicht aber in Beziehung auf Tiefe der Speculation, Macht des Gedankens. Zwar stand er auch in dieser Rücksicht vermöge seiner Bekanntschaft mit den griechischen und arabischen Philosophen so hoch über seinen nächsten Vorgängern, dass sein Ruhm gerechtfertigt erscheint, aber mit Denkern wie Erigena, Anselm und wie sogleich sein Schüler Thomas von Aquino, wie später Duns Scotus und Occam ist er nicht auf eine Linie zu stellen. Die verschiedenartigen Elemente, welche Albert zu verarbeiten hatte, wurden von ihm nicht durch den Gedanken vermittelt, sondern durch die Vorstellung aneinandergereiht, so dass man durchgängig neuplatonische, aristotelische und christliche Vorstellungen unterscheiden kann [1]). Trotz wiederholter kirchlicher Verbote der Schriften des Aristoteles, wagte Albert dennoch dieselben ohne Ausnahme öffentlich zu commentiren und

behauptete so das Recht der Wissenschaft gegen die Autorität der Hierarchie; und er that dieses in einer so gemessenen Weise, dass die Hierarchie seine Thätigkeit nothgedrungen anerkennen musste. In Bezug auf den Kampf zwischen Realismus und Nominalismus steht Albert noch ziemlich auf der nämlichen Stufe wie Vincent von Beauvais, an welchen er sich auch anschliesst. Er sucht denselben aus Aristoteles und nach demselben zu entscheiden. Die Wesenheit (essentia) ist ihm auf doppelte Weise, die absolute, welche als Eine alleinige für sich ist, und die sich mittheilende, das Universale, welche als Eins in Vielen existirt und aus den Vielen durch Abstraction in den Verstand kommt. Hiernach ist das Allgemeine a) an und für sich Ein selbständig Alleiniges, b) in den Gegenständen als deren Wirklichkeit und Washeit (quidditas) durch Mittheilung, c) im Verstande durch Abstraction. Die Materie gehört nach Albert nicht zum Sein, sondern zur Bestimmung des Seins. Form ist nicht ohne Materie, Materie nicht ohne Form [2]). So richtig diess Alles ist, so ist doch damit die eigentliche Aufgabe nicht gelöst, denn es ist nur das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern ausgedrückt, nicht aber der Grund dieses Verhältnisses nach seiner Nothwendigkeit. Doch ist die richtige und genaue Bestimmung der Vorstellung schon ein wesentlicher Vorzug. Nur die Zurückführung der Materie auf die Form geht somit auf eine Vermittlung von Sein und Gedanken aus; und es ist in ihr, wie schwach sie auch noch ist, doch die Vorbereitung eines wesentlichen Fortschritts in der Entwicklung der Scholastik zu erkennen. In seiner Seelenlehre, welche er mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, finden sich neben Gedanken des Aristoteles viele Vorstellungen der Neuplatoniker [3]). Das eigene Räsonnement Alberts tritt besonders und nicht eben auf glänzende Weise in seiner Lehre von der Schöpfung der Welt auf. Hier waren besonders einander entgegenstehende kirchliche, aristotelische und neuplatonische Lehren zu vereinbaren. Gott ist zunächst als alleinige Ursache von Allem anzuerkennen, und es stellt sich sogleich die Frage, wie dieses mit dem Vorhandensein

der Sünde und des Bösen sich verträgt. Ist Alles nothwendig aus Gott, so gibt es nichts Böses, oder doch sicher keine Strafe der Bösen und keine Belohnung der Guten, d. h. keine individuelle Freiheit und Verantwortlichkeit. Albert sagt nun, Gott sei zwar die erste aber nicht die nächste Ursache, und diese sei zwar von jener durchaus bestimmt, aber doch sei durch die Wirksamkeit der zweiten Ursachen der Zufall statuirt. Diess kann nur den Sinn haben, dass die zweiten Ursachen mannigfaltig unter einander wirken, so dass sie gegeneinander den Schein der Zufälligkeit haben, welcher Schein sich in der ersten Ursache, von welcher die zweiten Ursachen ausgegangen, aufhebt. Auch hier ist die Nothwendigkeit dieses Scheins und seiner Aufhebung nicht dargethan, sondern nur als Vorstellung gegeben, und diese ist nicht einmal mit der nöthigen Bestimmtheit ausgesprochen. Das Gegenwärtigsein Gottes in den Dingen sucht Albert durch die Vorstellung des Raumes für den Gedanken zu vermitteln. Wie nämlich alles was ist im Orte ist, so ist Gott in ihm, weil der Ort nur durch den Gott in ihm das Alles Enthaltende und Erhaltende sein kann. Den alten Streit der Kirchenlehre mit der aristotelischen Philosophie, ob die Schöpfung einen Anfang habe oder nicht, gleicht Albert dadurch aus, dass er die (ausser- und überzeitliche) Ewigkeit der Schöpfung annimmt, aber dazu bemerkt, dass für den geschaffenen Verstand dieselbe nur successiv, also zeitlich vor sich gehen könne. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob eine endliche oder unendliche Zeitlichkeit der Ewigkeit der Schöpfung in dem geschaffenen Verstande (richtiger der Vorstellung desselben) entspreche [4]). Uebereinstimmend mit früheren Scholastikern nimmt Albert nur die Möglichkeit eines Erkennens dass Gott sei an, nicht ein Erkennen dessen was er ist. Diess meint er könne nur geschaut, nicht begriffen werden, alle Erkenntniss sei nur negativ, unbestimmt und daher unvollständig [5]).

1) Im Anfange war wie wir gesehen haben die Scholastik vorzugsweise in platonischen Vorstellungen befangen. Schon die Neuplatoniker hatten aber nicht dem Platon ausschliesslich und nament-

lich nicht im Gegensatze gegen Aristoteles angehangen, sondern wa
ren von dem Grundgedanken der Einheit aller Philosophie ja über
haupt aller Weisheit ausgegangen. Von den Arabern, welche vor
zugsweise dem Aristoteles anhingen, war diese Auffassung keineswe
ges aufgegeben worden und wir fanden auch bei ihnen neben der
Aristoteles neuplatonische Vorstellungen mit aristotelischen Lehre
mehr oder weniger combinirt. In diesem Sinne fasst nun auch di
Scholastik die alte Philosophie auf, und wenn auch Albert sich de
Verschiedenheit der Vorstellungen bei verschiedenen Philosophe
gar wohl bewusst ist, so hat er doch zugleich auch die Einsicht,
dass dieselben untereinander vermittelt werden müssten, und er thu
diess, so gut er eben kann. Diess war aber nicht bloss Folge des
Studiums der arabischen Philosophen, sondern ging auch aus der
Grundgedanken der Scholastik hervor, nach welchem die Wahrh
als Eine in allen Formen wie zunächst in Religion und Philosophi
überhaupt, so auch bei den verschiedenen Philosophen aufzuzeigen ist

2) Albert. de intellectu et intelligibili T. V, p. 247: *Auf di
eine Weise ist die Essentia absolut in sich selbst und so heis
sie Essentia, und ist Ein in sich existirendes Was, und hat kei
Sein als das einer solchen Essenz und so ist sie Eine alleinig
Auf die andere Weise kommt ihr zu die Mittheilbarkeit gema
den Geschicktsein (aptitudo) und diess ist der Fall darum
weil die Essenz geschickt ist Vielen das Sein zu geben, auc
wenn sie es niemals gibt, und so heisst sie eigentlich Allgemei
nes (Universale); denn alle mittheilbare Essenz ist für Viel
Allgemeines, wenn sie auch in Wirklichkeit niemals mehr al
Einem das Sein gibt, wie die Sonne, der Mond und der Jupi
ter u. dergl.; denn die substantialen Formen solcher sind mit
theilbar, und dass sie nicht in Wirklichkeit mitgetheilt werden*
(dass es nicht mehre Sonnen etc. gibt) *kommt daher, weil die ganze
Materie, welcher jene Form mittheilbar ist, schon unter der
Form enthalten ist, wie es im Himmel und in der Welt bestimmt
ist. Durch dieses Geschicktsein* (eigentlich Fähigkeit sich mit-
zutheilen) *also ist das Allgemeine in der äusserlichen Sache,
aber nach der Wirklichkeit des Existirens in Vielen nur im
Verstande. — Wie aber das worin das Allgemeine ist an die-
sem theil hat, so lässt diess noch eine doppelte Betrachtung zu.
Die eine nämlich wie es der Zweck (finis) ist der Erzeugung oder
Zusammensetzung der von der Materie oder von dem worin es
ist, dem es Sein und Vollendung gibt, ersehnten Substanz, und
so heisst es Wirklichkeit (actus) und ist particular* (als Einzelne)
*und bestimmt. Auf die zweite Weise aber wie es das ganze
Sein der Sache ist, und so heisst es Washeit (quidditas) und so
ist es wiederum bestimmt, particularisirt und eigenthümlich*
(nämlich das Eigenthümliche an der Sache). *Es ist nicht für un-
passend zu erachten, dass die Form als das Ganze der Sache
bezeichnet wird, weil die Materie nichts ist in Bezug auf das
Sein der Sache (de esse rei), noch von der Natur erstrebt wird;
weil wenn die Form in der Wirksamkeit (in operatione) ohne
sie sein könnte, sie niemals in die Form eingeführt würde: aber
weil dieses nicht sein kann, so wird die Materie erheischt nicht
zum Sein, sondern zur Bestimmung des Seins. In dieser letz-
ten Weise betrachtet wird die Form von der Sache prädicirt,
deren Form sie ist, und so durch den Verstand getrennt ist das
Allgemeine im Verstande; und so reducirt sich das Geschickt-
sein ihrer Mittheilbarkeit auf den Actus im Verstande*, wel-

cher es von den Individuen absondert. — **Metaphys. T. III; p. 177 s.** *Der Körper ist darin, dass der Körper körperliche Substanz ist, stetige Substanz, in welcher in jedem ihrer Theile drei einander rechtwinklich schneidende Diameter gesetzt werden können: und nach dieser Form ist aller Körper auf gleiche Weise allem Körper der Körper. — Die körperliche Substanz ist in Bezug darauf dass sie körperliche Substanz ist, etwas in der Möglichkeit (in potentia) und etwas in der Wirklichkeit. In der Möglichkeit nämlich ist sie das was der Dimension thatsächlich (secundum actum) fähig ist; in der Wirklichkeit (in actu) aber ist sie stetiger Körper, und darin, dass sie Stetiges (continuum) ist, ist sie aus der Form der Continuität und Materie, welche Hyle ist, welche an sich auf gleiche Weise gegen das Stetige und gegen das Nichtstetige sich verhält, obschon sie niemals vom Stetigen getrennt ist. — Obschon aber der Körper ein Zusammengesetztes aus Materie und Form, und die erste Körperlichkeit, welche substantiale Form des Körpers, nichts ist als die durch drei Diameter durchdringbare Continuität, so ist doch die Hyle nicht trennbar von der ersten Form dieser Art, so dass sie ohne sie wirklich realiter existirte. — Man trenne, wenn es möglich ist, die Materie von der Form des Körpers, und es ist gewiss, dass sie getrennt unbestimmt (indeterminata) sein wird. Was aber der getrennten und einfachen Materie zukommt, das kommt ihr wesentlich zu, daher ist es der Materie wesentlich unbestimmt zu sein. Offenbar ist aber die Materie durch Annahme der Continuität und der Maasse bestimmt. Also was ihr substantial und wesentlich ist, das verliert sie durch das angenommene, was schlechthin nicht sein kann. — Die Materie ist nicht Ursache der Form der Substanz, weil das was in Möglichkeit ist nicht die Ursache dessen was in Wirklichkeit; die Form ist aber nach ihrer Natur Wirklichkeit: auch ist die Form nicht Ursache, wesshalb die Materie Substanz wäre, oder wesshalb die Materie Materie wäre; dennoch ist die Form Ursache, wesshalb die Materie in Wirklichkeit ist, weil die Form der Materie gibt in Wirklichkeit zu sein und ihr nicht gibt in Wirklichkeit zu sein inwiefern sie diese oder jene Form ist, sondern inwiefern sie* (überhaupt) *Form ist. Und daher ist sie bei der Aufeinanderfolge der Formen immer in Wirklichkeit und das Zugrundegehen der einen* (Form) *ist die Erzeugung der andern. Und umgekehrt verhält es sich in dem was nicht erzeugt wird, denn die Materie ist immer durch die Form. Und weil die Form die Ursache ist, dass die Materie wirklich ist, und die Materie in der Natur der Dinge nicht sein kann, ausser wenn sie wirklich ist, desshalb ist die Form Ursache, wesshalb die Materie ist. Und hieraus folgt, dass, wenn keine Form ist, es keine Materie gibt, und wenn keine Materie ist, es keine Materie der Materien gibt, weil wenn die Ursache aufgehoben wird auch die Wirkung aufhört, und die aufgehobene Wirkung die Ursache aufhebt. Hieraus aber folgt, dass die Form auf gewisse Weise früher ist als die Materie durch die Priorität der Ursache, weil sie obschon nicht Ursache der Materie oder der Substanz in dem was Materie oder Substanz ist, doch Ursache ist des Seins der Materie und nicht von ihr verursacht ist.* —

3) **Albert. M. de anima L. I, p. 48:** *Die Seele ist Substanz, welche Thätigkeit (actus) ist, nicht jedoch jegliche natürliche Thätigkeit, sondern Thätigkeit der Art, durch welche das Be-*

seelte die Verrichtungen des Lebens ausüben kann. lb. L. I, p. 2[illegible] *Substanz ist die Seele, weil sie auch getrennt vom Körper immer bleibt, nicht verderbt durch den Tod des Körpers: aber auch bewegen kann sie sich von Ort zu Ort ohne Körper, dessen Wahrheit wir selbst in magicis erfahren haben.* — De anima L. I, p. 39: *Es ist aber der erste Beweger ein schlechthin unkörperliches Agens, welches jedoch in die Materie agirt, welche aus entgegengesetzten und zusammengemischt ist aus den Elementen und den Qualitäten der Elemente, und agirt durch körperliches Instrument auf vierfache Art, deren eine das Vermögen (virtus) ist, welches in den himmlischen Körpern ist, die andere aber das Vermögen, welches in dem herabsteigenden himmlischen Lichte, die dritte die himmlische Bewegung, und die vierte die ersten Qualitäten, welche in den Elementen sind. Daher führt er in einigen, welche nur material gemischt sind, nur körperliche Form ein, wie in Steinen und Metallen; in einigen aber, welche sich mehr der Gleichheit des Himmels nähern, strahlt er viel von seinem Lichte zurück, wie in der vernünftigen Seele, welche ganz ausser der Körperlichkeit und der Materie des Gegensatzes ist — und es findet eine Aehnlichkeit der ersten Agens statt* (mit der vernünftigen Seele), *wesshalb einige Philosophen* (die Neuplatoniker) *gesagt haben, dass die Seele durch Vermittlung der Vernunft geschaffen werde; weil eine Aehnlichkeit stattfindet der Einigen (solius) vernünftigen Natur mit der ersten Ursache, welche ihre Aehnlichkeit in solcher und nicht aus solcher Materie hervorbringt (producere), wesshalb man auch nicht sagt, dass die vernünftige Seele aus der Materie hervorgebracht werde, sondern vielmehr von Aussen hineingehe (ingredi), desshalb weil kein Element getrennt, noch auch die vereinigte Mischung der Elemente eine Macht hat, durch welche sie die elementare Wurzel solcher Seele sei, sondern nur das Licht der thätigen Vernunft ist die Wurzel derselben, so dass sie einmal von Philosophen Zurückstrahlung (resultatio) der göttlichen Vernunft im physischen Körper, der die Potenz des Lebens hat, genannt wird, und einmal Schatten des göttlichen Lichtes heisst, desswegen weil jenes Licht, welches von der in den Naturen thätigen Vernunft bewirkt wird, ein wenig verschattet wird wegen der Hinneigung zur Materie des physischen Körpers, wovon das Zeichen ist, dass die vernünftige Seele forschen muss (inquisitiva est) und jene* (die göttliche Vernunft) *durch Raum und Zeit empfängt, während die* (göttliche) *Vernunft, welche getrennt* (für sich) *ist, schlechthin ohne Forschung ist, sie bei welcher die einfachen Formen und die Washeiten (quidditates) der Dinge sind.* — De anima l. III, p. 153: *Wenn die Seele eine Zurückstrahlung des Lichtes ist, so wird in ihr zweierlei nothwendig sein, deren eins die Form des Lichtes und das andere das ist, worin das Licht aufgenommen wird und steht, damit es ein Ding der Welt werde. — Es gibt also eine thätige Vernunft, welche von dem aufgenommenen Lichte verursacht wird, und eine leidende Vernunft, welche von dem verursacht wird, worin das Licht aufgenommen wird. Und die in diesen beiden vollendete Substanz, die getrennt existirende Seele, ist immer bleibende (permanens) und durch den Tod des Körpers nicht verderbte Substanz. — Die leidende Vernunft, welche von sich nichts der thätigen Wirklichkeit nach (actu) begreift, assimilirt sich in der Seele der Materie; die thätige Vernunft aber assimilirt sich in der Seele der Kunst: nicht nämlich empfängt*

sie die vernünftigen Formen anderswoher, sondern macht sie von sich selbst, und führt sie in die Materie ein, und gleicht also auch hierin dem Lichte, weil es durch seine Möglichkeit (potentia) die Farben macht, welche nach der thätigen Wirklichkeit des Lichtes das Gesicht bewegen. — Tom. XVII, p. 74: *Die Seele ist Punkt, d. h. im Raume gesetzte Substanz; von einem andern also hat sie dass sie Was (quid) ist, und von einem andern dass sie ein Gesetztes ist; es ist also in ihr was bestimmt wird und wovon es bestimmt wird, und das eine von diesen ist nicht das andere; — welches alles die Gottheit nicht zulässt* (in der Gottheit nicht der Fall ist).

4) T. V, p. 552. 555 seq. 561: *Die allgemein thätige Vernunft wirkt und begründet die Dinge nur durch activ Erkennen und durch Entlassung der Erkenntnisse, und weil sie auf diese Weise erkennt, so begründet sie die Sache durch sich selbst, bei welcher das Licht seiner Erkenntniss begrenzt wird* (an welcher — der Sache — das Licht seine Grenze hat). — T. XVII, p. 377: *Es ist klar, dass wenn alles aus Nothwendigkeit geschähe was der Vorsehung unterworfen ist, es keine Belohnungen für die Guten und keine Strafen für die Bösen gäbe. Daher muss man sagen, dass sich die Vorsehung zu dem zu Zeugenden wie ursprüngliche (primaria) Ursache, nicht wie nächste Ursache verhalte. Und obschon die ursprüngliche Ursache was das Sein des Verursachten betrifft mehr Einfluss hat als die secundäre Ursache, so hat doch die secundäre Ursache was die Dispositionen und Bestimmungen des Verursachten betrifft mehr Einfluss als die ursprüngliche. Und weil die primäre Ursache mehr Einfluss hat und durch sich und von sich Einfluss hat, so hat die secundäre Ursache von der primären sowohl dass sie ist, als dass sie Ursache ist, und wird von ihr ganz zusammengefasst und gehalten, und daher wird was sie wirkt auf die erste Ursache bezogen, und weicht von der thätigen Wirklichkeit (ab actione) nur ab durch Abfall von der primären Ursache; und daraus folgt, dass die primäre alles was die secundäre Ursache wirkt, voraushat und auf hervorragende Weise voraushat, und wenn diese von ihr abweicht, so erkennt dieses die primäre Ursache selbst, sowie die Kunst den Fehler und das Grade das Schiefe erkennt. Und hieraus folgt, dass die erste Ursache alles was von allen Zweiten geschieht und auf welche Weise sie abweichen vorausweiss und auf hervorragende Weise weiss; und weil dennoch die erste Ursache die Causalität von der zweiten Ursache nicht aufhebt noch den Modus der Causalität, so folgt, dass alles was von Zweiten geschieht, zufällig (contingenter) geschieht, wenn sie selbst* (die zweiten als Ursachen) *zufällige sind, die dennoch mit unveränderlicher Nothwendigkeit von der ersten Ursache vorausgewusst, vorausgehabt und vorausgeordnet werden.* — T. XVII, p. 398: *Nur das was edel ist in der Creatur ist Gott zuzuschreiben, und was in der Creatur unedel ist, ist von Gott zu entfernen. Aber in der Natur ist der Ort (locus) und dieser ist enthaltend und erhaltend (continens et salvans), zu welchem das Erzeugte sich bewegt, und alles diess ist edel. Also hat diess der Ort von dem ersten Urbilde oder von der Nachahmung des ersten Urbildes. Denn jene Gutheiten (bonitates) sind im Orte nur in der Hinsicht, in welcher sie in ihn von der ersten enthaltenden und erhaltenden Ursache fliessen, zu welcher alles Gezeugte zurückkehrt, welche als erste Ursache*

solches in ihm wirkt. Da also der Ort dieses hier und dort und in allem Orte hat, so muss Gott diess hier und dort und in allem Orte wirken. Also ist Gott überall wo er wirkt: also ist er überall. — Summa pars II, tract. XI, quaest. 44: *Obschon die Schöpfung zugleich im Augenblicke vollendet ist (wiefern sie Gottes ewige That ist), so hat doch die Offenbarung der Schöpfung nicht geschehen können, als successive nach der Fassungskraft (captus) des geschaffenen Verstandes.* —

5) T. XVII, p. 30: *Gott und die göttliche Substanz wird durch die Kenntniss der geschaffenen und menschlichen Vernunft (intellectus) durch einfaches Schauen (intuitus) erreicht, und es ergiebt sich die Vernunft in ihr selbst durch Betrachtung des Schauens, nicht aber wird Gott durch den Begriff gefasst.* — Ibid. p. 38: *Aus den natürlichen Gegenständen allein kann erkannt werden, dass Gott ist, durch positive Erkenntniss; was er aber ist, kann nur unbestimmt (infinite) erkannt werden. Unbestimmt nämlich, weil, wenn erkannt wird, dass er unkörperliche Substanz ist, nicht bestimmt werden kann, was jene Substanz auf nach Geschlecht und Art oder Unterschied oder Zahl bestimmte Weise sei. Und die Erkenntniss bleibt unbestimmt, indem sie aus der Negation des für uns aus der Constitution des Unbestimmten Bestimmten constituirt wird. Denn wir sagen, dass Gott, wenn er als Substanz bezeichnet wird, nicht Substanz ist, welche uns auf nach Geschlecht oder Art oder Unterschied oder Zahl bestimmte Weise bekannt wird, sondern ist unendlich (infinite), über alle Substanz erhabene Substanz. Und so steht die das Bestimmte* (Endliche) *negirende Erkenntniss im Unbestimmten* (Unendlichen), *welche Erkenntniss unvollständig und verwirrt ist.*

§. 199. *Bonaventura.*

Bonaventurae opp. Argent. 1482. fol., jussu Pii V. Rom. 1588—96. VII Voll. fol. — Bonaventura: Weg des Geistes zu Gott. Uebers. aus dem Lat., herausgeg. v. A. Lutterbeck. Münster 1836. 12. — J. Widmer: Bonaventura's kurzer Inbegriff der Theologie. Aus dem Lat. frei übersetzt etc. Sarmenstorf 1839. 8. — Vergl. Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure. Lyon 1747. 8. — Fessler: Bonaventura's mystische Nächte oder Leben und Meinungen desselben. Berl. 1807. 8.

Minder gelehrt als Albertus Magnus und weniger speculativer Philosoph, aber dafür geistreicher und tiefsinniger war der auch als Mystiker genannte Johann von Fidanza oder, wie er mit seinem Klosternamen hiess, Bonaventura. Er wurde 1221 zu Bagnarea im Florentinischen geboren, trat in den Orden der Franciskaner und lehrte später in Paris. Darauf zum General seines Ordens und zum Cardinalbischof ernannt, gelangte er durch seine ungeheuchelte und innige Frömmigkeit sowie durch seine Gelehrsamkeit zum höchsten Ansehn, weshalb man ihm den Beinamen des Doctor seraphicus gab. Er starb 1274

und wurde 1482 heilig gesprochen. In seinen Schriften ist weniger die Erkenntniss als die Beförderung der Frömmigkeit und Andacht der Zweck, den er verfolgt. Mit seiner Mystik, welcher gemäss ihm das höchste Ziel des Menschen Vereinigung mit Gott, alle Erkenntniss Erleuchtung ist, tritt er aus der strengen Scholastik heraus; aber er ging doch auch auf die Beantwortung der wichtigsten Streitfragen der Scholastiker ein und that dieses mit Vermeidung der nur störenden Subtilitäten auf eine einfach klare und bestimmte Weise, wodurch das Bewusstsein über den dermaligen Standpunkt der Wissenschaft gefördert werden musste. Wir sahen wie Albertus Magnus auf die Vermittlung zwischen Form und Materie ausging, welche wesentlich mit der Ausgleichung des Streites zwischen Realismus und Nominalismus zusammenhing. Auch Bonaventura fasste diese Untersuchung auf und führte sie einen Schritt weiter, indem er sie als Frage nach dem Grunde der Individuation auffasste, d. h. wie es komme, dass das Allgemeine in vielen als Einzelne allseitig Bestimmten, materiell Formirten zur Erscheinung kommt. Dabei wird dann auch das Verhältniss zwischen Form und Materie näher bestimmt[1]).

1) Bonaventura in Magistr. sentent. L. II, dist. III, membr. 2. quaest. 3. 4: *Eine jede jener beiden Annahmen* (dass die Materie oder dass die Form Grund der Individuation) *hat etwas was dem nicht viel einsichtigen Menschen vernünftiger Weise als unhaltbar erscheinen kann. — Daher ist die dritte Annahme hinlänglich klar, dass die Individuation aus der thatsächlichen Vereinigung der Materie mit der Form hervorgeht, aus welcher Vereinigung das eine das andere sich aneignet, wie im Eindruck oder Abdruck vieler Siegel in Wachs geschieht, welches vorher Eins war, und nicht die Siegel vervielfältigt werden können ohne das Wachs, noch das Wachs gezählt wird* (viele ist), *wenn nicht verschiedene Siegel in ihm abgedruckt werden. Wenn man aber fragt, woher sie* (die Individuation) *ursprünglich (principaliter) komme, so ist die Antwort, weil das Individuum ein dieses etwas (hoc aliquid) ist. Dass es dieses ist, das hat es ursprünglich von der Materie, durch welche (ratione cujus) die Form in Ort und Zeit gesetzt ist (positionem habet). Dass es Etwas ist hat es von der Form. Denn das Individuum hat Sein und hat auch Dasein (existere). Das Dasein gibt die Materie der Form, aber die Wirklichkeit des Seins gibt die Form der Materie.* — Ibid. dist. XII, art. 1, quaest. 1: *Man kann von der Materie auf doppelte Weise sprechen, entweder in Bezug auf ihr Dasein in der Natur, oder in Bezug darauf wie sie von der Seele betrachtet wird. In letzter Beziehung kann sie als formlos*

betrachtet werden, entweder durch Beraubung bestimmter Form oder durch Beraubung auch aller Form. Die Materie ist der Wesen nach formlos durch die allartige Möglichkeit (durch die Möglichkeit jede Form anzunehmen), *und wenn sie so betrachtet wird, so ist ihr die Capacität oder Möglichkeit der Form statt der Form. Wiederum kann man sprechen von der Materie in Bezug auf ihr Sein in der Natur und so ist sie niemals ausser Ort und Zeit oder ausser Ruhe und Bewegung. Und auf diese Weise ist es unmöglich, dass die Materie formlos durch Beraubung aller Form existire. — Nach der Ordnung der Natur ist die Materie auf alle Weise früher in der Möglichkeit, als sie in irgend einer Form ist, und so auf alle Weise formlos früher als auf irgend eine Weise formirt. Daher hat sie die Formation anderswoher, denn die Formlosigkeit und Möglichkeit hat sie aus eigner Natur. Nicht jedoch kann sie früher sein durch Dauer* (der Zeit nach, duratione). *Denn niemals ist Formlosigkeit, wenn nicht durch irgend eine Form, noch Möglichkeit, wenn nicht durch eine Wirklichkeit. — Denn die Materie hängt von der Form ab und hat zu ihr eine nothwendige Ordnung und obschon sie früher ist der Hervorbringung oder Zeugung nach, so ist sie doch später in der Erfüllung.*

§. 200. *Thomas von Aquino.*

Thomae Aqu. opp. omnia st. et cura Vinc. Justiniani d Thom. Manriquez. Rom. 1570—71. XVII Tom. XVIII Voll. fol. (die beste Ausg.); cura fratr. ord. Praedicat. Par. 1636—41. XXIII Voll. fol. Opp. theologg. cura Bern. de Rubeis. Ven. 1745 sqq. XI Voll. 4. — Vergl. Bern. de Rubeis: Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Ven. 1730. fol. und vor der Ausg. der opp. theoll. — A. Touron: Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Par. 1731. 4. — Ign. Feigerle: Historia vitae SS. Thomae a Villanova, Thomae Aquinatis et Laurentii Justiniani, in usum Cleri proposita. Vienn. 1839. 8. — Lud. Carbonis a Costaciario Compendium absolutissimum totius summae theologiae S. Thomae Aquinatis. Venet. 1587. 8. — Cas. Alemannius: Thomae Aqu. summa philosophiae. Par. 1640. fol. — Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiae op. Caroli Renati Billuart. Ultraj. 1769. 8. — Summa summae S. Thomae, sive compend. theol. r. patris C. B. Billuart juxta mentem etc. IV Voll. Rom. 1835. fol. — Placidi Rentz Philosophia ad mentem D. Thomae Aqu. explicata. Colon. 1723. III Voll. 8. — Pet. Zorn: De varia fortuna philosophiae Thomae Aqu., in dess. Opusc. sacr. T. I.

Seinen Lehrer Albertus Magnus übertraf weit an Tiefsinn und Scharfsinn und sogar an Gelehrsamkeit sein grosser Schüler Thomas von Aquino, der 1224 zu Roccasicca im Neapolitanischen, ein Spross der gräflichen Familie Aquino, geboren wurde. Liebe zu den Wissenschaften bewog ihn wider den Willen seiner Eltern 1243 in den Dominikanerorden zu treten. Um ihn den Nachstellungen seiner Familie zu entziehen schickte ihn der Orden nach

Frankreich. Auf dem Wege dahin wurde er aber von seinen Brüdern aufgehoben und dann zwei Jahre lang auf dem Schlosse seines Vaters gefangen gehalten. Aber er entfloh heimlich und ging nach Rom, von dort nach Paris und endlich nach Köln, wo er der eifrigste Schüler Alberts wurde [1]). Bald trat er selbst als Lehrer auf und wurde zum Definitor seines Ordens für die römische Provinz in Italien ernannt. Er schlug höhere Kirchenwürden aus und begab sich endlich in ein Kloster in Neapel um ungestört den Wissenschaften leben zu können. Er starb 1274 auf der Reise zur Kirchenversammlung in Lyon. Er erhielt den Beinamen Doctor universalis oder angelicus und wurde später heilig gesprochen. Wie Albertus Magnus trug er wesentlich zur Verbreitung des Studiums der aristotelischen Schriften bei, aber er ging insofern einen anderen Weg, als er nicht wie dieser eine zeitgemäss verbesserte Erneuerung, sondern eine verständige Interpretation derselben geben wollte und um die höchst mangelhaften lateinischen Uebersetzungen arabischer Uebersetzungen zu verdrängen zu getreuen Uebertragungen aus griechischen Originalen anregte. S. §. 194.

1) Er soll als Alberts Schüler sich so in sich zurückgezogen haben, dass ihn seine Mitschüler für einen Menschen von schwachem Verstande hielten und ihn einen Ochsen nannten. Da soll aber Albert, welcher ihn richtiger würdigte, geäussert haben: Wenn dieser Ochse zu brüllen anfängt, so wird die Welt davon wiederhallen.

§. 201. *Fortsetzung.*

Der geläuterte auf Aristoteles sich gründende Realismus wurde sich allseitig und mit Bestimmtheit bewusst in Thomas von Aquino. Es interessirt uns an diesem also zunächst diess: wie er die Identität von Sein und Gedanken in den Dingen, wie er also das Ding selbst in seiner aus der Ineinsbildung von Form und Materie hervorgehenden Individualität begriffen habe. Wir begegnen hier ähnlichen Gedanken wie bei den vorhergehenden Scholastikern, aber dieselben sind bestimmter und klarer ausgedrückt als namentlich bei dem in Vorstellungen befangenen und nach

Worten ringenden Albertus Magnus der Fall war. — Das Ding (ens, das ὄν des Aristoteles: das Seiende) hat nach Thomas eine doppelte Bedeutung. *Auf die erste Weise kann Ding nur das genannt werden was etwas in Sache* (in re, d. h. als ein Gegenständliches) *setzt. Auf die zweite Weise kann alles dasjenige Ding genannt werden, von welchem ein positiver Satz gebildet werden kann, auch wenn es nichts in Sache setzt; in welcher Weise auch Privationen und Negationen* (z. B. die Blindheit, von der wir sagen: sie ist im Auge) *Dinge genannt werden*[1]. Das Wesen (die essentia, οὐσία) kommt nur dem Dinge zu, insofern es etwas in Sache setzt. Das Wesen wird ausgedrückt durch die Definition und diese drückt aus was das Ding sei, daher heisst das durch die Definition ausgedrückte Wesen eines Dinges dessen Washeit, quidditas. Das Wesen ist aber auch als dasjenige, welches das Ding zu dem macht was es ist, welches das Ding bestimmt, d. h. die Form des Dinges. Das Wesen ist endlich das was von dem Verstande als die Natur des Dinges begriffen wird. Das Ding ist theils Substanz, theils Accidens und das Wesen des Dinges ist eigentlich in der Substanz, uneigentlich in dem Accidenz enthalten. Die Substanzen unterscheiden sich in zusammengesetzte und in einfache, die einfachen sind die Ursachen der zusammengesetzten und die höheren (wie denn Gott die einfachste und erste aller Substanzen), das Wesen ist mithin in den einfachen Substanzen auf eine edlere Art als in den zusammengesetzten[2]. Zusammengesetzte Substanzen sind nun diejenigen, welche aus Form und Materie bestehen. Um das Verhältniss dieser zu einander zu erkennen, müssen die verschiedenen Arten des Seins berücksichtigt werden. Das Sein ist a) Sein in Möglichkeit (esse in potentia, aristot. ἐν δυνάμει) und b) Sein in Wirklichkeit (esse in actu, aristot. ἐν ἐνεργείᾳ). Ferner ist das Sein α) substantiales Sein und β) accidentales Sein. *Alles was in Möglichkeit ist, kann Materie genannt werden.* Das Sein in Möglichkeit (die Materie) kommt nun aber aα) dem substantialen Sein zu und aβ) dem accidentalen Sein; im ersten Falle ist es

Materie woraus (materia ex qua), im zweiten Falle Materie worin (materia in qua). So ist z. B. der Saame die Materie woraus der Mensch wird (substantiales Sein in Möglichkeit); der Mensch die Materie worin die Weisse vorkommt (accidentales Sein in Möglichkeit). Die Materie woraus ist erste Materie, die Materie worin ist Subject. Das Subject macht das in ihm seiende Accidenz, dadurch dass es in ihm ist, wirklich, hat also eine von demselben unabhängige selbständige Existenz. Die (erste) Materie dagegen kommt erst dadurch dass sie substantial wird zur Wirklichkeit, hat also an sich nur eine unvollständige oder eigentlich gar keine Existenz. *Das wovon etwas das Sein hat, es sei dieses substantiales oder accidentales Sein, kann Form genannt werden. Und weil die Form das Sein in Wirklichkeit macht, so sagt man, dass die Form Wirklichkeit (actus) ist. Was aber* bα) *substantiales Sein in Wirklichkeit macht heisst substantiale Form; was* bβ) *accidentales Sein in Wirklichkeit macht heisst accidentale Form*[3]). Die Bewegung in die Form ist Entstehung (generatio) und diese ist daher wie die Form doppelt, nämlich substantiale und accidentale. Substantiale Entstehung findet statt, wenn die Materie Form annimmt (wenn substantiales Sein in Möglichkeit in substantiales Sein in Wirklichkeit übergeht), accidentale, wenn ein Subject eine accidentale Form annimmt (accidentales Sein in Möglichkeit übergeht in accidentales Sein in Wirklichkeit). Das Mögliche gegen das Wirkliche ist ein Nichtsein gegen ein Sein, und in diesem Sinne (in Bezug auf ein solches Nichtsein, welches sein kann) ist Entstehen Uebergang aus Nichtsein in Sein, Vergehen Uebergang aus Sein in Nichtsein. Zum Entstehen gehört folglich a) Sein in Möglichkeit — Materie, b) Nichtsein, welches in Sein übergehen soll — Privation, c) Sein in Wirklichkeit — Form, und diese drei sind mithin (da alles Natürliche entsteht) die Principien der Natur. In der Materie und in der Privation ist dasselbe einmal als Sein, das andremal als Nichtsein genommen; die Privation ist in der Materie enthalten und ist daher ein Prinzip per acci-

dens, obschon nothwendig. Da nämlich die Materie immer nur in Einer Form ist und doch die Möglichkeit aller Formen an sich hat, immer eine Form aber die andere ausschliesst (das Sein der einen das Nichtsein der andern ist), so kann sie nie ohne Privation sein. Die erste Materie als die Privation aller Form, kann eben desswegen nicht definirt werden (die Definition selbst würde sie formiren), denn das schlechthin bloss Mögliche ist das schlechthin noch nicht Wirkliche. Materie und Form sind Prinzipe, d. h. entstehen nicht, weil sonst die Materie die Materie und die Form die Form ins Unendliche voraussetzte. Es fragt sich aber noch, wodurch das Mögliche bestimmt wird wirklich zu werden, wodurch die Materie formirt wird, d. h. es ist noch ein thätiges Prinzip nöthig, und da alles Wirken um eines Zweckes oder Endes willen geschieht, so muss es auch noch eine Endursache geben. Die Ursachen der Dinge zerfallen also in materiale, formale, wirkende und Endursachen. Je nachdem das Ding selbst seinen Zweck kennt und mit freiem Willen verfolgt, oder ohne ihn zu kennen zu Erfüllung desselben durch Naturnothwendigkeit getrieben wird, ist es verständig oder bloss physisch. Früher wurde gesagt, das Wesen des Dinges werde ausgedrückt durch die Definition, und da die Definition des Natürlichen auch die Materie umfasst, so ist folglich die Form allein nicht das vollkommene Wesen, ebenso wenig wie die Materie allein dasselbe ausdrückt, weil das Wesen des sinnlichen Dinges durch die Gattung bezeichnet wird, diese aber mit der blossen Materie nicht gegeben (sondern erst durch die Form bestimmt) ist. Auch kein blosses Verhältniss zwischen Form und Materie kann das Wesen sein, denn dann wäre das Wesen ein accidens und die Erkenntniss desselben wäre nicht die Erkenntniss des Gegenstandes. Somit muss das Wesen in der Vereinigung von Form und Materie gesucht werden[4]). *Wenn die Form in der Materie aufgenommen wird, indem alle Ausmessungen (dimensiones) durch den Verstand umschrieben sind, so wird ein Existirendes in der Gattung der Substanz, welches das letzte erfüllte Verhältniss des*

Individuums in der Substanz hat. Aber nicht wird ein hier und jetzt Aufzeigbares ohne bestimmte und gewisse Ausmessungen, welche es nothwendig haben muss, weil die Form in der Materie aufgenommen wird, da es unmöglich ist, dass diese in die Materie aufgenommen werde, ohne dass ein Körper der Substanz begründet werde, unter dessen eigenthümlicher Figur die Ausmessungen selbst sind (dessen Gestalt die Ausmessungen entsprechen). *Und daher sagt man, dass die Materie unter bestimmten Ausmessungen die Ursache der Individuation sei* (also die auf bestimmte Art formirte Materie, der es per accidens zukommt bestimmte Ausdehnungen zu haben), *nicht weil die Ausdehnungen das Individuum verursachen, da das Accidens nicht sein Subject verursacht, sondern weil durch die bestimmten Ausmessungen das Individuum als hier und jetzt* (d. h. als örtlich und zeitlich bestimmtes Einzelnes) *aufgezeigt wird, wie durch ein eigenthümliches und untrennbares Zeichen des Individuums. — Die Bezeichnung der Materie ist das Sein unter bestimmten Ausmessungen, welche das Sein als hier und jetzt für den Sinn aufzeigbar machen*[5]). Auf die eben angegebene Weise wird die zusammengesetzte Substanz, wie sie Thomas nennt, abgeleitet und in dieser Ableitung das Verhältniss von Form und Materie in der Vorstellung genau festgesetzt, ja das eine von dem andern abgeleitet. Die schwache Seite dieser Ableitung ist nur, dass nicht bestimmt gezeigt wird, wie die Materie dazu kommt Form anzunehmen oder aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu treten. Es wird nur die Nothwendigkeit einer wirkenden und Endursache anerkannt. Näher erklärt sich Thomas hierüber in der Art, dass er sagt, Gott sei die wirkende Ursache aller körperlichen Creaturen und zwar auf unmittelbare Weise, denn *es sei unmöglich, dass etwas geschaffen werde ausser allein von Gott.* Ausdrücklich erklärt er sich gegen die Ansicht, als hätten die Engel (die δυνάμεις der Neuplatoniker) oder geistigen Substanzen die körperlichen Substanzen erschaffen, jene sind für diese nur Entstehungsgründe (rationes seminales). *Aber in der ersten Production der*

körperlichen Creatur kommt keine Umwandlung (Uebergang) *von der Möglichkeit in die Wirklichkeit in Betracht. Und daher sind die körperlichen Formen, welche die menschlichen Körper in erster Zeugung gehabt haben, unmittelbar von Gott hervorgebracht, dem allein die Materie auf den Wink gehorcht als der eigenthümlichen Ursache*[6]. Statt der eigentlichen Ableitung des wirkenden Prinzips wird also wiederum nur eine Vorstellung gegeben; das Dogma muss aushelfen, wo die Philosophie aufhört. — Wir haben oben gesehen, wie Thomas einfache und zusammengesetzte Substanzen unterschied und als die einfachste Substanz Gott bezeichnete. Hiermit hängt zusammen wenn er drei verschiedene Formen annimmt, nämlich a) eine Form, welche selbst ihr Sein ist, von keinem Früheren etwas empfängt und keinem Späteren sich mittheilt, die absolut einfache Form: Gott; b) Formen die ohne ihr Sein selbst zu sein nicht mit der Materie verbunden sind, bei denen Sein und Wesen zusammengesetzt sind, die also in Bezug auf das Höhere (Gott) begrenzt, nach unten als nicht mit der Materie verbunden unendlich sind. - Als nur Form ohne Materie ist die Form mit dem Zugrundeliegenden (suppositum) in ihnen identisch und ist erstes Subject *(erstes Subject ist, was in einem andern* — in der Materie — *nicht aufgenommen werden kann)*, so dass sich diese Formen selbst individualisiren und so viele Arten (species) als Individuen sind. Endlich c) Formen die durchaus begrenzt sind, weil sie gleich aller Creatur durch ein anderes und zugleich in die Materie versenkt sind. Sie sind um so beschränkter, je tiefer sie in die Materie versenkt sind[7]). — Das Allgemeine (universale) hat nach Thomas, wie schon aus dem Vorhergehenden klar, in den vielen einzelnen Dingen reales Dasein, ist Eins in Vielen, und das Allgemeine, wie es als Abstraction im Gedanken ist, hat zunächst nur Aehnlichkeit mit dem realen Allgemeinen. Aber auch die Dinge haben nur durch die Aehnlichkeit mit den Ideen im göttlichen Verstande Wahrheit. Die Wahrheit nämlich ist die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande der Erkenntniss. Nur in Gott, dem praktischen Verstande, ist

diese Uebereinstimmung völlig und ursprünglich (weil das Denken Gottes selbst unmittelbar das Sein der Dinge), in den Dingen ist sie auf abgeleitete Weise, so dass *jedes Ding wahr ist, insofern es die seiner Natur eigenthümliche Form hat.* Der Verstand des Menschen, des geschaffenen, strebt nur nach der Wahrheit als Zweck des Erkennens [8]).

Die Einheit von Sein und Gedanke tritt uns also bei Thomas entgegen: 1) als Einheit von Form und Materie in den zusammengesetzten Substanzen; 2) als Einheit des Denkens und Schaffens in Gott; aber auch noch 3) in der unmittelbaren Gewissheit des Seins Gottes, so dass er nicht anders denn als Seiender gedacht werden kann. *Dass die Wahrheit ist, ist durch sich selbst gewiss, weil wer negirt dass die Wahrheit sei, zugibt dass die Wahrheit sei. Denn wenn die Wahrheit nicht ist, so ist wahr dass die Wahrheit nicht ist. Etwas wahres ist Wahres sein, also muss die Wahrheit sein. Gott aber ist die Wahrheit, also ist durch sich selbst gewiss dass Gott ist. — Der Satz: Gott ist, ist durch sich selbst gewiss, weil das Prädicat dasselbe ist mit dem Subject, denn Gott ist sein eignes Sein. Aber weil wir nicht wissen was Gott ist, so ist uns jener Satz nicht durch sich selbst gewiss, sondern bedarf des Beweises durch das was mehr gewiss ist in Bezug auf uns und weniger gewiss in Bezug auf die Natur, nämlich durch die Wirkungen* [9]). Der Unterschied zwischen Sein und Gedanke ist also bei Thomas als Widerspruch gewusst und die Vermittlung versucht aber nicht geleistet, weil zur Vermittlung Gott herbeigezogen wird, welcher formell ein äusserliches bleibt gegen die zu vermittelnden. Materie und Form kommen nicht dazu sich selbst die eine als die andere zu setzen; aber alle Wahrheit des Dinges wird in der Form gefunden; so ist Thomas entschieden Realist.

Das Verhältniss der Philosophie zur Religion fasst Thomas von Aquino so auf, dass er die Philosophie als eine *mit menschlicher Vernunft nachforschende* Wissenschaft von der Religion unterscheidet, zugleich aber aner-

kennt, dass eine göttliche Offenbarung nöthig sei, der *das Ende* (das wozu die Erkenntniss gelangen muss) nur *den Menschen im voraus bekannt sein, welche ihre Bestrebungen und Thätigkeiten nach dem Ende ordnen sollten. Daher war es dem Menschen zum Heile nothwendig, dass ihm Einiges durch göttliche Offenbarung bekannt würde, was die menschliche Vernunft überschreitet. Zu dem nämlich, was von Gott durch menschliche Vernunft erforscht werden kann, war es nöthig, dass der Mensch durch göttliche Offenbarung unterrichtet werde, weil die Wahrheit von Gott von Wenigen und in langer Zeit durch die Vernunft erforscht und mit Beimischung vieler Irrthümer den Menschen zu theil wird, während doch von der Erkenntniss dieser Wahrheit das ganze Heil des Menschen abhängt, welches in Gott ist.* Aus der Vereinigung nun der Philosophie mit der Religion in der angegebenen Weise geht ihm die Theologie hervor, die *sacra doctrina, die aus den Principien höherer, Gott und den Seligen eigenthümlicher Wissenschaft abgeleitete Wissenschaft* [1]. Man sieht wie hier der Philosophie schon eine Selbständigkeit eingeräumt wird, welche dieselbe wenigstens unter gewissen Bedingungen als möglich hinstellt, wenn diese Selbständigkeit auch aus äussern Gründen (um schneller, allgemeiner und sicherer zur Erkenntniss zu gelangen) aufgegeben wird. Zugleich ist aber durch letztere Concession die mehrfach namentlich von der wiedergebornen aristotelischen Philosophie bedrohte Einheit mit dem Kirchenglauben wiederhergestellt, und diese Einheit ist durch den Scharfsinn des Thomas selbst so befestigt worden, dass das Ansehn des Kirchenglaubens selbst auf den aristotelischen Realismus überging.

1) Thomae opuscul. 30. de ente et essentia.

2) Cf. Thom. l. c.

3) Thom. opuscul. 31. de principiis naturae.

4) Thom. l. c. Cf. Thom. P. I, qu. 65. a. 4: *Die körperlichen Formen werden nicht als gleichsam von einer immateriellen Form eingeflossen verursacht, sondern gleichsam durch die von einem zusammengesetzten Agens aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführte Materie.*

5) Cf. Thom. opusc. 32. de natura materiae et dimensionibus interminatis c. 3. Cf. Thom. opusc. 30. de ente et essentia c. 2. 3. 5. opusc. 29. de principio individuationis.

6) Thom. P. I, qu. 65. a. 3. 4.

7) Cf. Thom. opusc. 30. de ente c. 3. opusc. 32. de natura materiae c. 3.

8) Thom. opusc. 55 et 56. De universalibus: *Die in der Seele existirende Aehnlichkeit oder Species* (Idee) *ist Eine der Zahl nach und allgemein. Die Allgemeinheit derselben kommt aber nicht daher, weil sie in der Seele ist, sondern daher, weil sie auf die Vielen, welche für einzelne gehalten werden, bezogen wird. — Das Allgemeine ist Eins und mehre: mehre inwiefern es in mehren ist, denn sonst könnte es nicht von mehren ausgesagt werden, wie der Mensch in Sache mehre ist, weil er von Vielen ausgesagt wird. Es ist aber Eins im Gedanken, weil, obschon mehre insofern sie mehre nicht Einen Begriff (intellectus) geben, dennoch mehre insofern sie ähnliche sind Einen Begriff geben, so dass der Begriff unter den ähnlichen nicht unterschieden werden kann, inwieweit sie ähnlich sind. — Einige Sachen haben Sein von Natur und einige von Kunst, wie die Kunstwerke. Aber von den natürlichen Dingen können wir keine Kenntniss haben, wenn sie nicht zuvor existiren* (d. h. eher als wir sie denken). *Diess darum, weil unsere Wissenschaft von ihnen verursacht und später als sie ist, weil unser Verstand sie nur durch die Aehnlichkeiten derselben begreift. Die Aehnlichkeit der Sache ist aber später als die Sache selbst, die Ursache früher als die Wirkung. Daraus folgt, dass wenn die Dinge zerstört werden, auch die Wissenschaft zerstört wird, und man kann nicht sagen, dass die Aehnlichkeiten bei der Seele geblieben, denn die Wissenschaft bezieht sich nicht auf jene Aehnlichkeiten, sondern auf die Dinge, deren Aehnlichkeiten jene sind. —* Thom. Summa theolog. P. I, 9. 16. art 1: *Wenn die Wahrheit im Verstande ist, insofern dieser der begriffenen Sache conform ist, so ist nothwendig, dass der Grund der Wahrheit vom Verstande (ab intellectu) abgeleitet wird, damit die Sache auch durch den Verstand als wahr gesagt werde, insofern sie eine Beziehung (ordo) zum Verstande hat. — Die begriffene Sache kann aber zu einem Verstande eine Beziehung haben entweder durch sich oder durch Accidens. Durch sich hat sie eine Beziehung zu dem Verstande, von welchem sie nach ihrem Sein abhängt, durch Accidens aber zu dem Verstande, von welchem sie erkennbar ist. Daher heisst eine jede Sache absolut wahr nach der Beziehung auf den Verstand von welchem sie abhängt, und daraus folgt, dass die Kunstgegenstände wahre heissen durch die Beziehung auf unsern Verstand. Und auf ähnliche Weise heissen die natürlichen Dinge wahr, insofern sie die Aehnlichkeit der Species* (Ideen) *erlangen, welche im göttlichen Geiste sind. So ist also die Wahrheit ursprünglich im Verstande, secundär aber in den Dingen, insofern sie auf den Verstand als auf das Prinzip bezogen werden. —* Thom. opusc. 43. de potentiis animae c. 6: *Das Werk des thätigen Verstandes* (intellectus agens des Menschen) *ist die Species von der Materie und von den sinnlich wahrnehmbaren materiellen Dingen zu abstrahiren. Diese Abstraction ist aber nicht zu verstehen nach Sache* (secundum rem) *sondern nach Begriff* (secundum rationem — also hat das Abstractum keine Rea-

lität). *Obschon die Principien der Species oder des Genus niemals sind ausser in den Individuen, so kann doch das eine ohne das andere mit zu fassen gefasst werden, z. B. das Thier ohne den Menschen, den Esel und die andern Arten — immer das höhere ohne das niedere. Doch begreift der Verstand nicht falsch, weil er nicht urtheilt, diess sei ohne diess, sondern begreift und urtheilt über das eine ohne über das andere zu urtheilen. — Der eigenthümliche Gegenstand des möglichen Verstandes* (der dem thätigen Verstande als passives Vermögen der Erkenntniss gegenübergestellt wird) *ist was was ist, d. h. die Washeit* (quidditas) *der Sache selbst. — Also ist die Substanz der Sache das was der Verstand begreift. Die Aehnlichkeit aber jener Sache, welche in der Seele ist, ist das, wodurch formaliter der Verstand die Sache als äusserlich erkennt. Das Phantasma* (die Vorstellung) *aber ist das, wodurch er gleichsam effective erkennt in Erlangung der Wissenschaft. Der mögliche Verstand ist der, welcher die Species empfängt und die Thätigkeit des Erkennens herauslockt. Der thätige Verstand aber ist der, welcher nichts empfängt, sondern das Vermögen der Seele, wodurch sie Alles zu einem wirklich erkennbaren macht, was durch Natur nur der Möglichkeit nach erkennbares ist, da es die Materie hat, die den Verstand behindert, weil ein jegliches erkannt wird inwiefern es immaterielles Sein hat.*

9) Thom. Summa theolog. qu. 2. a. 1.

10) Thom. Summa theolog. P. I, qu. 1. a. 1.

§. 202. *Heinrich von Goethals. Richard von Middletown. Petrus Hispaniensis.*

Henrici Gandaviensis Quodlibeta in IV libb. sentent. Par. 1518. fol. Summa theol. ib. 1520. fol.

Ricardi de media villa Comm. in IV libb. sentent. Ven. 1509. fol.

Joh. Tob. Köhler: Vollständige Nachricht vom Papste Johann XXI., welcher unter dem Namen Petrus Hispan. als ein gelehrter Arzt und Weltweiser berühmt ist. Gött. 1760. 4.

Heinrich von Goethals, zu Muda bei Gent geboren (daher Bonicollius Mudanus, Gandaviensis genannt), mit dem Beinamen Doctor solemnis geehrt und 1293 als Archidiakonus zu Dornik gestorben, trat dem Thomas von Aquino in den wichtigsten Punkten seiner Lehre entgegen, aber auf eine Weise aus der hervorgeht, dass er sich keineswegs über den Standpunkt der Wissenschaft seiner Zeit erhob, sondern nur dieselbe nicht in Gedanken aufzufassen vermochte, daher in endlichen Vorstellungen sitzen blieb und den krassesten Realismus repräsentirte. So schrieb er den göttlichen Ideen (nach deren Aehnlichkeit die Dinge geschaffen) ein Gott selbst gegenständliches also unabhängiges Sein zu (ähnlich hierin den

Platonikern)[1]), bezeichnete den individuellen Unterschied als ein Accidens, also als nicht wesentlich[2]), behauptete die Materie habe eine eigenthümliche von aller Form getrennte Existenz, sei nicht bloss Ding in Möglichkeit[3]) u. dergl. — Richard von Middletown (De media villa), Doctor solidus, copiosus, fundatissimus genannt, Lehrer zu Oxford, gest. 1300, war ein gefeierter Dialektiker, welcher die bekannten Ansichten der Scholastiker seiner Zeit scharfsinnig zu befestigen verstand, ohne wesentlich zur weiteren Ausbildung derselben beizutragen. — Noch ist als Zeitgenosse des Thomas der 1276 (kurz vor seinem Tode) als Johann der XXI. zum Papst erwählte Petrus Hispaniensis zu erwähnen, welcher die noch in der Logik gangbaren barbarischen Bezeichnungsarten der verschiedenen Schlussarten (Barbara, Celarent, Darii etc.) erfand.

1) Cf. Henric. Gandav. Summa III, qu. 23. 25. Quodlibetum VIII, qu. 1. Vergl. §. 205, Anm. 2.

2) Henric. Gandav. Quodlib. II, qu. 8.

3) Henric. Gandav. Quodlib. I, qu. 10.

§. 203. *Thomisten.*

Unter den Schülern des Thomas von Aquino, meist Dominikanern, gelangte Aegidius Colonna aus dem berühmten Geschlechte der Colonna's zu Rom (daher Romanus genannt), Augustinereremit, Lehrer des nachmaligen Königs August des Schönen von Frankreich, Erzbischof von Bourges und endlich Cardinal, gest. 1316, zu hohem Ruhme (er hiess Doctor fundatissimus), indem er die Lehre seines Meisters vertheidigte und wo es nöthig schien näher bestimmte ohne wesentlich von ihm abzuweichen. Auch Hervay (Herve Noël, Hervaeus Natalis) aus Bretagne, Dominikanermönch und zuletzt General seines Ordens, gest. zu Narbonne 1323, war als tiefsinniger Dialektiker berühmt und bekannte sich zur Lehre des Thomas, welchem im Allgemeinen alle Dominikaner sich anschlossen. — Berühmte Thomisten waren auch: Thomas de Vio Cajetanus, Gabriel Velasquez,

Petrus Hiertadus de Mendoza, Petrus Fonseca, Dominicus von Flandern (gest. 1500), Franciscus Suarez (gest. 1617). Uebrigens hat es bis auf die neuste Zeit nicht an Anhängern und Verehrern des Thomas gefehlt, aber sie haben keine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

§. 204. *Johannes Duns Scotus.*

Joh. Dunsii Scoti opp. omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata (ed. Lud. Wadding). Lugd. 1639. XII Voll. fol. — Vergl. Hugonis Cavelli Vita Joh. Duns Scoti. vor dess. Quaestionibus in sententias. Antverp. 1620. — Apologia pro Joh. D. Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, quibus P. Abr. Bzovius eum onerat. Paris. 1634. 12. — Lud. Wadding: Vita Joh. Duns Scoti. Mont. 1644. 8.; auch in der Ausgabe der Werke des Scotus. — Matthaei Veglensis Vita Joh. Dunsii Scoti. Patav. 1671. 8.; auch in Waldau's Thesaurus bio- et bibliographicus I, p. 75 ss. — J. G. Boyvini Philosophia Scoti. Par. 1690. 8. und dessen Theologia quadripartita Scoti. Par. 1668. IV Tom. fol. — Johannis Santacrucii (Saintcross) Dialectica ad mentem eximii Magistri Johannis Scoti. Lond. 1672. 8. — Fr. Eleuth. Abergoni Resolutio doctrinae scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas, quas exagitat, quaestiones sentiat, etsi oppositum alii opinentur, brevibus ostenditur, in subtilium studiosorum gratiam. Lugd. 1643. 8. — Joh. Duns Scotus doctor subtilis per universam philosophiam, logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus, quaestionum novitate amplificatus ac in tres Tomos divisus. Autor Bonaventura Baro. Colon. Agr. 1664. fol. – Joh. Arada: Controversiae theolog. inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententt., in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones et argumenta Scoti rejiciuntur. Colon. 1620. 4. — Joh. Lalemandet: Decisiones philosophicae. Monach. 1644. 1645. fol. Crisper: Philosophia scholae scotisticae. Aug. Vindel. 1735.; und: Theologia scholae scotisticae. IV Voll. ibid. 1748. fol. — L. F. O. Baumgarten-Crusius: De theologia Scoti. (Progr.) *Jen.* 1816. 4.

Auf die höchste Spitze getrieben wurde der Realismus durch Johannes Duns Scotus, der wegen seines Scharfsinns den Beinamen Doctor subtilis erhielt. Er soll um 1270 zu Dunston in Northumberland geboren worden sein. Er wurde Franciskanermönch und studirte und lehrte anfangs zu Oxford. Im J. 1304 schickte ihn sein Orden nach Paris, wo er als Lehrer das grösste Aufsehn machte, besonders durch seine Opposition gegen Thomas von Aquino und Bonaventura. Als er 1308 nach Köln gesendet worden war um hier als Lehrer zu wirken, starb er bald darauf. Man hat später erzählt, er sei lebendig begraben worden.

§. 205. *Fortsetzung.*

Wenn in der Scholastik anfangs die Philosophie nur angewendet wurde um die unbezweifelte Wahrheit der göttlichen Offenbarung bestimmter ins Bewusstsein zu bringen und gar nicht daran gedacht wurde, dass die Philosophie durch eigene Kraft zur Wahrheit gelangen könnte, wenn später sich auf unmittelbare Weise eine gewisse Selbständigkeit der Philosophie der Religion gegenüber geltend machte, wenn endlich die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ausdrücklich hervorgehoben werden musste; so hat nunmehr Scotus für nothwendig erachtet ausdrücklich die Beantwortung der Frage zu unternehmen: ob der Mensch einer übernatürlichen Erkenntniss bedürfe ausser derjenigen, deren sein Verstand von Natur fähig ist [1])? Gründe und Gegengründe werden beigebracht und erörtert. *Es scheint*, sagt Scotus: *ein Zwiespalt zwischen Philosophen und Theologen über diese Frage zu sein. Denn die Philosophen halten an der Vollkommenheit der Natur und negiren die übernatürliche Vollkommenheit. Die Theologen aber erkennen die Mangelhaftigkeit der Natur und die Nothwendigkeit der Gnade und die Vollkommenheit des Uebernatürlichen. Es würde also der Philosoph sagen, dass dem Menschen keine übernatürliche Erkenntniss nöthig sei, sondern dass er alle ihm nöthige Erkenntniss aus der Thätigkeit der natürlichen Ursachen erlangen könne.* Wenn nun auch Scotus entscheidet, dass allerdings eine gewisse übernatürliche Erkenntniss dem Menschen nöthig sei (weil der Mensch aus bloss natürlichen Kräften seinen Zweck: die Seligkeit aus dem Anschaun Gottes und den göttlichen Willen nicht zu erkennen vermag); so legt er doch einen ungleich höheren Werth auf die natürliche Erkenntniss, als von irgend einem seiner Vorgänger geschehen. Er disputirt gegen diejenigen Scholastiker, welche nach einigen Aeusserungen des h. Augustin behauptet hatten, dass eine Erkenntniss der Wahrheit ohne unmittelbare Einwirkung Gottes schlechthin unmöglich sei. Wenn man die Täuschbarkeit der aller Erkenntniss zu Grunde liegenden

Sinne zum Beweise der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniss angeführt hatte[2]), so antwortet Scotus: *Der Verstand hat die Sinne nicht zur Ursache, sondern nur zur Veranlassung. Obschon der Verstand keine Erkenntniss der Einfachen haben kann, als die er von den Sinnen empfangen hat, so kann er jene empfangenen Einfachen doch aus eigener Kraft zusammensetzen. Und wenn aus dem Verhältnisse* (innerem Grund, Begriff) *solcher Einfacher eine offenbar wahre Zusammenfassung* (Urtheil) *wird, so wird der Verstand aus eigener Kraft jener Zusammenfassung der Termini seine Zustimmung geben, nicht durch Kraft des Sinnes, von welchem er die Termini äusserlich empfängt. Denn nicht den Terminis als gehörten und gesehenen stimmt er bei, sondern wegen des erkannten Verhältnisses derselben*[3]). *Es ist also klar, dass man nothwendig in dem Verstande die erkennbare Species von Natur als früher annehmen muss als den Actus des Erkennens, denn wie möchte sonst der Verstand die Universalien erkennen* (die ihm doch nicht direct von den Sinnen zugeführt werden)[4])? *Obschon also die Erfahrung niemals von schlechthin allen Einzelnen und immer gehabt werden kann, sondern von mehren und mehrmals, so erkennt doch der, welcher die Erfahrung gemacht, immer und untrüglich das was immer und in Allen so ist. Und diess geschieht durch jenen im Geiste ruhenden Satz: weil, was von einer nicht freien Ursache in mehren sich ereignet, die natürliche Wirkung jener Ursache ist, welche* (Wirkung) *durch die Natur in sich selbst consequent ist*[5]). *Wenn zuweilen bei einer gemachten Erfahrung (z. B. dass der Mond häufig verfinstert wird) nicht nur erkannt wird, dass etwas so sei* (die blosse Thatsache), *sondern auch weswegen es so sei aus einem durch sich bekannten Prinzipe (z. B. weil ein Schattiges zwischen ein Leuchtendes und ein Beleuchtetes gesetzt die Fortpflanzung des Lichtes zu diesem Beleuchteten verhindre); so wird man durch den sichersten Beweis wissen, weswegen etwas so sei. Wo aber ein Mittel* (Vermittelndes) *des Beweises nicht gefunden wird, da bleibt man bei der*

einfachen Erfahrung, dass es so sei, stehen, welche Art des Wissens der letzte oder niedrigste Grad wissenschaftlicher Erkenntniss ist [6]). Auf diese und ähnliche Weise untersucht Scotus scharfsinnig die Principien der natürlichen Erkenntniss um die Möglichkeit darzuthun, dass man durch dieselbe zur Wahrheit gelangen könne. Da er nun aber findet, dass (wie auch in den eben angeführten Fällen) die Wahrheit nicht sowohl aus der Sinneswahrnehmung entstehe, sondern vielmehr durch diejenige rationale Erkenntniss, welche die Vernunft unmittelbar durch sich selbst hat, indem sie es ist, durch welche die Sinneswahrnehmungen erst zu Mitteln der Erkenntniss werden; so erkennt er an, dass diese Vernunfterkenntniss selbst nichts anderes als eine Erkenntniss aus dem ewigen göttlichen Lichte sei. *Und auf diese Weise*, fährt er fort: *kann zugegeben werden, dass die einfachen (sinceae) Wahrheiten in dem ewigen Lichte wie in einem entfernten bekannten Objecte erkannt werden, weil das ungeschaffene Licht das erste Prinzip der rein erkennbaren Dinge (entium speculabilium) und letzter Zweck aller thatsächlichen Dinge (rerum practicarum) ist, und daher von ihm die Principien, sowohl die speculativen als die praktischen, genommen werden; und daher ist die Erkenntniss alles Speculativen und Praktischen durch Principien, welche von dem ewigen Lichte als einem bekannten genommen, vollkommner und reiner als die Erkenntniss, welche durch Prinzipe in genere proprio genommen* (also als die bloss menschliche Verstandeserkenntniss) *und ist erhabener als jede andere, und auf diese Weise kommt die Erkenntniss von Allem dem Theologen zu* [7]). Wir sehen wie Scotus allerdings auf das Prinzip aller Scholastik wieder hinauskommt, aber es geschieht dieses auf eine Weise, bei welcher die Möglichkeit der Freiheit der Vernunfterkenntniss vollkommen anerkannt wird. Er geht sogar soweit, dass er erst die Wahrhaftigkeit der in den h. Schriften enthaltenen göttlichen Offenbarungen darzuthun sucht, ehe er sie für würdig erklärt, der speculirenden Vernunft als Richtschnur und Ziel zu gelten. Diess war vor ihm noch keinem Scholastiker

eingefallen. Er führt mehre äusserliche Gründe für die Wahrhaftigkeit der Offenbarung, aber auch den innerlichen an, dass der Inhalt der h. Schriften der Vernunft gemäss sei.

Auch die der Scholastik wesentlich eigenthümliche Untersuchung des Gegensatzes von Sein und Gedanke wurde durch Duns Scotus bedeutend gefördert, indem er den Realismus auf diejenige Spitze trieb, auf welcher er bald in sein Gegentheil, in den Nominalismus umschlug. — Duns Scotus ging zunächst bei der Bestimmung des Dinges von dem Satze aus, dass kein wesentlich Seiendes *ohne innere Art und Weise* (d. h. ohne Bestimmtheit als Was), ohne *quidditative Existenz sei.* In engster Bedeutung und auf die vollkommenste Weise ist ihm Ding das *nach allen seinen Bedingungen vollendete wirkliche Individuum.* Prinzipe des Dinges sind also a) die Washeit, quidditas, und b) dasjenige was das Ding zum individuell bestimmten Diesen macht, die Häcceität, wie es die Scotisten nannten. Das letztere Prinzip ist also das der Individuation, welches Scotus tiefer fasst als seine Vorgänger. Er zeigt, dass der Grund der Individuation nicht eine Negation (der im Individuum zum Ganzen in ihrer Selbständigkeit negirten Theile) sein könne, wie Heinrich Goethals behauptet hatte, noch in der Materie unter bestimmten Ausmessungen (in der Materia signata) gesucht werden dürfe, wie von Thomas von Aquino geschehen, und widerlegt noch andere gangbare Ansichten über den Grund der Individuation. Scotus beweist, dass die reale Dingheit (entitas) oder metaphysische Substanz weder unendlich noch endlich, sondern unbestimmt unendlich, weder einfach allgemein noch einfach einzeln gefasst werden dürfe, d. h. dass sie weder als (Allgemeinheit) behaftet mit der Indifferenz in nächster Möglichkeit von jedem Suppositum ausgesagt zu werden gefasst werden dürfe, noch als (Einzelheit) schlechthin nicht von sich Verschiedenes und nicht einem andern Identisches. So kommt der Dingheit die reale Einheit zu, welche nicht ein von der Dingheit und Substanz absolut Verschiedenes ist, sondern das Ding als solches bezeichnet,

welches nicht von sich selbst verschieden (ein von seiner Substanz Unterschiedenes) ist, es also als nicht bloss Allgemeines und nicht bloss Einzelnes und dabei doch sowohl als Einzelnes wie als Allgemeines bezeichnet. *Wie die Einheit im Allgemeinen*, sagt nun Scotus: *durch sich* (an sich, per se) *der Dingheit im Allgemeinen folgt, so folgt jede Einheit durch sich irgend einer Dingheit. Also die Einheit schlechthin, welche die Einheit des Individuum ist, der nämlich die Theilung in viele subjective Theile widerspricht* (was Heinrich Goethals als Prinzip der Individuation hervorgehoben hatte) *und welcher widerspricht nicht dieses Bezeichnete zu sein* (wie Thomas von Aquino die Individuation gefasst hatte), *wenn sie* (diese Einheit) *in den Dingen ist, worin alle Ansichten übereinstimmen, so folgt sie durch sich irgend einer Dingheit, nicht aber folgt sie durch sich der Dingheit der Natur, weil dieser eine eigenthümliche und durch sich reale Einheit zukommt. Also folgt sie irgend einer andern Dingheit, welche jene* (die Dingheit der Natur) *bestimmt und jene wird mit der Dingheit der Materie Eins durch sich machen, weil das Ganze, welchem diese Einheit zukommt, von sich* (de se) *vollendet ist. Desgleichen alle Verschiedenheit der Verschiedenen reducirt sich auf irgend welche zuerst Verschiedene, sonst wäre kein Bestand in den Ununterschiedenen. Aber die Individuen sind eigentlich (proprie) unterschieden, weil die verschiedenen Dinge irgend ein selbiges sind* (die vielen Einzelnen welche unter eine Gattung gehören); *daher reducirt sich ihre Verschiedenheit auf irgend welche zuerst Verschiedene* (es ist nicht die Verschiedenheit der Gattungen, sondern die der einzelnen Dinge derselben Gattung gemeint, diese muss sich auf einen der Dingheit überhaupt eigenthümlichen Gegensatz reduciren). *Jene zuerst Verschiedenen sind nicht von Natur in diesem und von Natur in jenem* (d. h. in als Diese bestimmten Individuen), *weil es nicht dasselbe ist wodurch welche formaliter übereinstimmen und wodurch sie realiter verschieden sind; denn es ist etwas ganz anderes ein Unterschiedenes* (Besonderes, distinctum) *sein, und sein wodurch etwas zuerst unter-*

schieden wird. Es wird also sich so (nicht durch Natur, sondern) *durch Einheit verhalten. Daher sind irgend welche, wodurch diess und jenes verschieden sind, in diesem und jenem ausser Natur, diess in diesem und dies in jenem. Diese* (zuerst Verschiedenen, welche aus der Einheit abzuleiten) *können nicht Negationen sein, und nicht Accidenzien, also werden sie irgend welche positive durch sich die Natur bestimmende Dingheiten sein*[8]). Aus dieser allerdings schwierigen und dunklen Reflection erkennt man wenigstens, dass Duns Scotus die Individuation (den Gegensatz) als eine durchaus wesentliche Bestimmung der Substanz anerkannte, womit dann zusammenhängt, dass er die als individuelle Einzelne existirenden Dinge als die eigentliche Verwirklichung der Ideen in der göttlichen Vernunft, als das Vollkommne, wonach die Natur strebt, begreift. Was Scotus oben auf abstracte Weise in Bezug auf das Prinzip der Individuation sagte, das drückt er auch durch die Vorstellung aus, dass der göttliche (schöpferische) Wille das Entgegengesetzte zugleich wolle (weil es die göttliche Vernunft zugleich sieht), doch nicht so, dass es vereinigt, sondern dass es getrennt sei.

Die beiden Principien der Dingheit und der Häcceität werden von Scotus auf einander zurückgeführt (vergl. auch Anm. 11.), und so kann denn die Ansicht des Scotus von der Realität der Universalien mit den Worten seines Gegners Occam so kurz ausgedrückt werden: *Das Allgemeine ist realiter ausserhalb der Seele, verschieden vom Individuum, obschon nicht realiter. In der Sache ausserhalb der Seele ist die Natur realiter dieselbe mit der zum bestimmten Individuum zusammengezogenen Differenz* (der Häcceität), *unterschieden nur formaliter, welche an sich weder universal noch particulär, sondern unvollständig allgemein in Sache und vollständig nach dem Sein im Verstande*[9]). Bei Thomas war die metaphysische Substanz (die Species in dem göttlichen Verstande) universal, bei Scotus ist sie diess nicht schlechthin, so wenig wie schlechthin einzeln; bei Thomas ist das Universale in re aber nur so dass die Sache der Idee ähnlich ist, bei Scotus kommt

es in den Individuen (in rebus indiv.) zur Realität so dass es sich von der Sache nicht realiter sondern nur formaliter unterscheidet; bei beiden ist das Allgemeine realiter ausserhalb der Seele. Auch über die Materie stimmt Duns Scotus natürlich mit Thomas von Aquino nicht überein. *Die Materie*, sagt er: *ist durch sich* (an sich, per se) *eins der Prinzipe der Natur — Theil eines Zusammengesetzten — durch sich Grundlage der Formen — durch sich Subject der substantialen Veränderungen — durch sich Ursache des Zusammengesetzten — Terminus der Schöpfung. Daraus folgt, dass sie etwas nicht in objectiver Möglichkeit nur ist, sondern sie muss ein in subjectiver Möglichkeit Existirendes sein in Wirklichkeit oder als Wirkliches.* (Die Materie ist in Möglichkeit nicht nur von einem andern zur Wirklichkeit gebracht zu werden, sondern in Möglichkeit sich selbst in Wirklichkeit oder als Wirkliches zu setzen.) *Da sie Prinzip und Ursache des Dinges ist, so muss sie nothwendig ein Ding sein, weil, da das vom Prinzip Abgeleitete und Verursachte von der zweiten Ursache und seinem Prinzip abhängt, wenn sie Nichts oder Nicht-Ding wäre, das Ding* (das Seiende, ens) *von Nichts oder von einem Nicht-Dinge abhängen würde, welches unmöglich ist. Als Terminus der Schöpfung ist sie etwas Positives, weil sie für die Form empfänglich ist. Dennoch heisst sie Ding in Möglichkeit, weil etwas je weniger es von Wirklichkeit hat, desto mehr in Möglichkeit ist. Und weil die Materie für alle substantialen und accidentalen Formen empfänglich ist, so ist sie am meisten in Möglichkeit in Hinsicht auf jene und daher wird sie definirt nach Aristoteles durch Sein in Möglichkeit. Weil sie aber empfänglich ist für jene Wirklichkeit durch ein Suppositum, und Ursache des Zusammengesetzten ist, so kann sie nicht Nichts sein, weil Nichts nicht für irgend etwas empfänglich ist*[10]). — Eine Uebersicht der gesammten Lehren des Duns Scotus wird zur weitern Bestätigung des Gesagten dienen[11]).

Nachdem einmal erkannt war, dass das Allgemeine im Besonderen Realität habe, so musste alsbald die

nominalistische Ansicht zur Macht kommen, welche den Unterschied zwischen Allgemeinem und Individuum nicht als nur formaliter betrachtete, sondern an der Realität des individualen Diesen festhaltend, das Allgemeine gegen dasselbe als nicht seiend behauptete, als aller Realität entbehrendes blosses Gedankending. Da die Realisten selbst schon das Allgemeine, wie es im Gedanken ist, als unreal anerkannt hatten, so brauchte zur Erhärtung des Nominalismus nur die Abwesenheit des Allgemeinen im individualen Dinge behauptet werden.

1) Duns Scotus in Magistr. sententiarum. Prooemium.

2) Scotus disputirt namentlich gegen Heinrich Goethals, dessen Ansicht er ausführt. *Das Ziel der Philosophie* (sagt er) *ist vorzüglich: die Natur aller Dinge zu erkennen, was was ist* (*quod quid est*). *Wie aber nach Platon im Timaeos ein doppeltes Vorbild* (*exemplar*) *ist, nämlich ein geschaffenes* (*nämlich die Species oder der allgemeine Begriff der gebildet ist aus der mit den Sinnen wahrgenommenen Sache von der geschaffenen Vernunft — intellectus*) *und ein ungeschaffenes* (*die Idee in der göttlichen Vernunft — mens — selbst*); *so ist auch eine doppelte Conformität der Sache zu seinem Vorbilde, und also auch eine doppelte Wahrheit* (Libr. I, distinct. III, quaest. 4. num. 2. p. 475.). — *Die Wahrheit, welche besessen wird durch die Conformität mit dem geschaffenen und angenommenen Vorbilde, kann schlechthin gewiss und untrüglich nicht sein: a) weil der Gegenstand, von welchem das derartige geschaffene Vorbild abstrahirt wird, selbst veränderlich ist; b) weil die Seele indem sie jenes auffasst nicht weniger von sich veränderlich ist; c) weil durch ein solches Vorbild niemals ein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal gewonnen wird, wann sich die sinnlich wahrgenommene oder vorgestellte Species als Species darstellt, oder wann sie die Species als Gegenstand darstellt (also in welchem Falle die Darstellung wahr sei und in welchem Falle irrig).* Ibid. l. c. n. 3. — Schol. *Der auf das geschaffene und von der Sache durch die Sinne genommene Vorbild hinblickende Mensch fasst also offenbar eine gewisse Wissenschaft und untrügliche Wahrheit nicht; sondern dazu gehört, dass er auf das ungeschaffene Vorbild hinblicke, durch den Hinblick auf welches die schlichte Wahrheit gewonnen wird. Denn die göttliche Idee ist für unsere Vernunft Grund des Sehens* (*ratio videndi*), *obschon sie selbst von dem sterblichen Menschen nicht im directen Lichte gesehen wird, sondern nur im reflectirten. Denn wie zum Acte des Sehens dreierlei gefordert wird, nämlich a) lux acuens, erregendes Licht, b) species immutans, und c) exemplar configurans; so ist gleicherweise zur Erkenntniss der Wahrheit dreierlei nöthig: a) besonderer göttlicher Einfluss, b) begreifbare Species, c) im Geiste wiederleuchtende und mit der eingedrückten Species zusammentreffende Configuration der Idee.* Ibid. l. c. num. 4. p. 475 ss.

3) Duns Scot. L. I, dist. III, num. 4. p. 481. Schol.

4) Ibid. distinct. III, quaest. 6. n. 13. p. 526.

5) Ibid. distinct. III, quaest. 4. n. 9. p. 482.

6) Ibid. l. c. n. 9. p. 482. 483.

7) Ibid. l. c. n. 18 23. p. 489 — 491.

8) Duns Scot. Sent. II, dist. 3. 9. 6: *Diese positiven durch sich selbst die Natur bestimmenden Dingheiten* sind eben die Haecceitas.

9) Occam ad l. I. sententiar. dist. 2. 9. 6.

10) Duns Scot. Sentent. l. II, dist. 12. 9. 1.

11) *Ding in der weitesten Bedeutung ist was Washeit (quidditas) ist oder Form oder das Formhabende, also was in sich irgend einen bestimmten Grad der Identität und Qualität hat und welchem reale Existenz entweder wirklich (actu) zukommt oder wenigstens zukommen kann.* Lib. I, distinct. XIX, quaest. I. n. 3. p. 1018. *Ich sage aber reale Existenz; denn die Existenz selbst in weiter Bedeutung ist ein innerer Grad der Essenz oder des, dessen* (Existenz) *sie ist: und es ist einfach unmöglich, dass eine gegenständliche (entweder intelligible oder reale) Essenz ohne ihre innere Art und Weise sei* (es gibt kein Sein ohne die innere Bestimmtheit des Was-Seins), *also ohne Existenz nach einem Was, oder wasliche Existenz (quidditatio).* Libr. I, distinct. VIII, quaest. 2. n. 3. p. 716. *In engerer Bedeutung ist Ding, was in sich selbst existirt, nicht aber nur in einem andern, und als anderes, oder in Beziehung auf andere wie Form, Qualität oder Verhältniss. — In engster Bedeutung endlich ist Ding wirkliches (actuale) Individuum erfüllt* (vollendet) *mit allen seinen Bestimmungen.* Lib. I, distinct. XXXVI, quaest. unic. n. 2 — 15. p. 1261 — 1271. — *Dagegen ist das Nichts, was nichts ist in Beziehung auf sich, theils absolutes Nichts, nämlich entweder nichts wegen Nicht-Dingheit (non-entitas) und also positives und formaliter aus sich unmögliches Nichts; oder Nichts aus den Begriffen, aus denen es zusammengesetzt, welche formaliter verhindern dass es Eins und ein Erkennbares sei, von welcher Art das chimärische Ding ist.* Lib. I, distinct. XLIII, quaest. unic. n. 7. p. 1363. — *Theils ist es nur relatives Nichts oder Nichts per accidens, welchem nicht zukommt wirklich zu existiren, was aber nicht mit sich im Widerspruch steht.* Libr. I, distinct. XXXVI, quaest. unic. n. 14. p. 1271. — *Was mehr eigentlich (Nichts) genannt wird weil es aus sich formales Sein hat, als weil es Nicht-Sein zur Form hat; da es ja nicht das Nicht-Sein selbst als Form hat, sondern als reine Privation.* Lib. II. distinct. I, quaest. 2. n. 3. p. 30. — *Reale Dingheit (entitas) oder substantia metaphysica ist an sich und positiv weder endlich (denn so würde sie Gott nicht gemäss sein) noch unendlich (denn so würde sie der Creatur nicht gemäss sein), sondern muss negativ unendlich, d. h. unbestimmt gefasst werden, nämlich als die Unendlichkeit als solche nicht ausdrücklich setzend, sondern als bestimmbar nach jedem Begriff.* Libr. I, distinct. VIII, quaest. 3. n. 28. p. 745. — *Auf dieselbe Weise ist die metaphysische Substanz weder einfach einzeln (denn so könnte sie nicht in mehren sein), noch einfach allgemein (denn so könnte sie nicht irgendwo zur Einzelheit sich zusammenziehen).* Lib. II, distinct. III, quaest. 5. n. 7. p. 357. *Denn die Natur des dinglichen Begriffs (conceptus entialis) was was einfach an sich ist, ist früher als der Begriff der Einzelheit oder der Allgemeinheit.* Ibid. — *Ferner ist*

die Allgemeinheit die Indifferenz, durch welche das was wahr i durch sich, dem gemäss es eben diess ist, in höchster Möglich keit ist, von jedem suppositum gesagt zu werden. Lib. II, dis III. quaest. 1. n. 9. p. 360. *Die Einzelheit aber oder Individuation sagt im Gegentheil nur eine doppelte Negation nämlich des realen Andersseins in sich (realis alteritas in v und der Identität in Bezug auf ein anderes.* Libr. II, distinct. III. quaest. 2. n. 1. p. 373. — *Die reale Einheit ist diejenige welche die eigenthümliche Natur für ein jedes ist gemäss seiner ersten Dingheit (durch welche sie eben diess an sich ist): dagegen ist die Zahl-Einheit (welche die Grundlage der Einzelheit) diejenige, welche der Natur nicht gemäss der ihr eigenen Dingheit innerlich ist, nicht gemäss der Dingheit, welche auf nothwendige Weise in der Natur selbst gemäss ihrer ersten Dingheit eingeschlossen ist, sondern welche ihr zukommt nur aus einer sie zu diesem einzelnen Einen zusammenziehenden Bestimmung.* Libr. II, distinct. III. quaest. 1. n. 7. p. 557. *Vorher aber in Bezug auf diese Zusammenziehung widerspricht nichts einfach irgend einer Dingheit durch blosse Privation (d. h. Mangel der Bestimmtheit), sondern der formale Widerspruch des Dinges gegen etwas, wird immer durch etwas Positives gegründet.* Libr II, dist. III. quaest. 2. n. 2. p. 374. — *Die reale Einheit bezeichnet also nicht etwas von der Dingheit und Substanz der Sache absolut Verschiedenes, bestimmt jedoch den Modus des Dinges, wodurch von ihm das Zeichen der Verschiedenheit von sich selbst entfernt wird, nämlich dass es nicht sei ein anderes und ein anderes die Substanz. Dagegen enthält die Einheit der Einzelheit, wie das Prinzip der Zahl heisst, der Möglichkeit nach die Verschiedenheit eines andern und anderen, was in der Substanz dasselbe. — — Nicht also entsteht die Zahl aus der Einheit der Continuität, welche der Quantität wesentlich ist, gleichsam als würde zu dieser Einheit eine andere und andere Einheit hinzugefügt, sondern so, dass vielmehr jene erste Einheit der Continuität durch die Theilung des Gedankens in zwei, drei, vier und so fort übergeht und sich so immer mehr von der Einheit selbst entfernt.* Tract. de rer. princ. quaest. XVI, de unitate n. 2 — 17. Tom. opp. II, p. 158 seq. *Die Zahl also deren integrirende Bestandtheile der Vorstellung nach früher zu sein scheinen als das Ganze, ist in Wahrheit der Erkenntniss und Mannigfaltigkeit nach später als die Einheit der Continuation, weil die Vielheit der Theile nur aus der Theilung des Ganzen ist und sein kann.* Ibid. n. 19. l. c. — *Es ist also in den Sachen* überhaupt *eine dreifache Zahl: a) die essentiale (welche einer jeden Sache das Maass der Dingheit gibt, durch welche sie zählt), welche aus der Theilung der ersten göttlichen Einheit durch verschiedene Grade der Essenzen* (Wesenheiten) *hervorgeht; b) die formale (welche auch die natürliche), nach welcher irgend welche Dinge unter irgend welcher formalen Einheit gezählt werden, an welcher* (Einheit) *sie theilhaben wie Individuen an derselben Species; c) endlich eine accidentale, welche aus der Theilung quantitativer Grösse ist und welche auch mathematische Zahl heisst.* Ibid. n. 20 — 24. *Mathematische Zahl also ist diejenige, durch welche gezählt wird; physische oder natürliche Zahl aber ist diejenige, welche gezählt wird.* Ibid. n. 25. — *Wie also die Zahl auf keine Weise eine absolut andere von der gezählten* (Sache) *verschiedene Sache ist; so ist auch die Zeit nicht etwas von der Bewegung durch die Sache*

selbst verschiedenes; sondern sie besagen schlechthin dieselbe Sache (sowohl die Zahl mit der gezählten Sache, als die Zeit mit der Bewegung), aber nach verschiedenem Begriff (ratio); denn wie die Zahl den Begriff der Verschiedenheit in die Einheit hinzubringt, so bringt die Zeit den Begriff hinzu, welchen der Geist über die Bewegung bildet. Tractat. cit. quaest. XVIII, artic. I. n. 5. — *Die Zahl also, durch welche wir zählen und die Zeit, durch welche wir die Bewegung messen, sind in Beziehung auf ihren formalen Begriff in der Seele und von der Seele.* Quaest. cit. artic. I. n. 6. *Ferner ist die Zeit selbst der Materie oder Essenz nach nichts anderes als das Continuum der Dauer oder der Aufeinanderfolge der Bewegung selbst; das Formale aber der Zeit selbst ist die Verschiedenheit eines früheren und späteren in dem Continuum selbst, sowie sie von der Seele durch den Gedanken unterschieden werden. Daraus folgt, dass die Zeit nach dem Begriffe (ratione) ihres Materials (d. h. nach dem Begriffe ihrer Dingheit) ein Continuum oder eine stetige Quantität ist, und dass doch nach dem Begriff der Zahl formaliter discrete Theile in jenem Continuum sind — So reducirt sich also der Begriff des Maasses und des Continuums auf das Discrete, und der Begriff des Discreten auf die Einheit.* Tract. cit. quaest. XX, n. 19. quaest. XXI, n. 34. et quaest. XXII, n. 4. — *Hieraus also wird klar, dass die Welt ein überaus schöner Baum ist, dessen Wurzel und Saamenkorn die urerste Materie (materia primo-prima), dessen verwelkliche Blätter die Accidenzien, dessen Zweige und Aeste die vergänglichen Creaturen, dessen Blüthe endlich die vernünftige Seele, und dessen Frucht die reine Intelligenz (d. h. die Natur der Engel).* Tractat. de unitate et uno, quaest. VIII, artic. 4. n. 30.

Es geht die Schöpfung der Dinge von Gott aus, nicht durch irgend eine Nothwendigkeit der Essenz, oder der Wissenschaft, oder des Willens, sondern aus reiner Freiheit, welche nicht von irgend etwas ausser sich zum Verursachen (Ursache der Welt zu sein) *bewegt und noch viel weniger bestimmt wird. — Füge hinzu, dass Gott, welcher absolut-erstes Agens und wirklichstes Ding (ens actualissimum) ist, nicht irgend eine gegenständliche Potentialität von Seiten der zu schaffenden Dinge voraussetzt, wie z. B. die Kunst die Natur voraussetzt (d. h. Materie und Form) und die Natur selbst wenigstens die Materie voraussetzt.* Quaest. universal. tract. de primo rer. princip. quaest. IV, artic. I. n. 3 — 4. et quaest V, artic. 2. n. 11 — 13. — *Da aber die Creaturen von Gott unmittelbar hervorgebracht werden a) durch den Modus freien Willens, b) durch den Modus unermesslicher Macht ohne allen äusserlichen Beistand oder ein Werkzeug, c) durch den Modus bewirkender und ausdrückender Kunst (effectivae et expressivae artis), und also durch ewige und unendliche Ideen* (quaest. II, cit. artic. 4. n. 32.): *so muss die Washeit (quidditas) oder Dingheit einer jeglichen Creatur schlechterdings als in den Ideen der göttlichen Vernunft (intellectus) existirend gefasst werden.* Lib. I, dist. VIII, quaest. 2. n. 3. et Libr. II, dist. III, quaest. I. n. 4. *Doch haben sie ohne actuale Erzeugung ebenso wenig reales Sein, wie z. B. ein Buchstabe (welcher nur zu Stande kommt, wenn der Verstand als ursprüngliche Ursache und die Hand als Dienerin zusammenwirken) aus dem blossen Begriff des Verstandes reale Existenz gewinnt, wenn die Hand zögert ihn hinzuschreiben.* Libr. I, dist. XXXVI, quaest. unic. n. 15. *Wie also die göttliche Vernunft,*

obschon sie mit einem einzigen einfachen Hinblick ohne Veränderung und Zeitfolge Alles auch das Entgegengesetzte zugleich sieht, doch nicht diese Entgegengesetzten und Widersprechenden als übereinstimmende identische oder ähnliche sieht: so will auch der göttliche Wille, obwohl er durch einen einzigen nicht veränderten oder getheilten, nicht successiven sondern instantaneen Act des Wollens das Entgegengesetzte zugleich will, doch nicht, dass jene zugleich vereinigt (conjunctim), sondern dass sie getrennt (divisim) seien oder sein werden und werden (esse vel fore fierique). Quaest. univers. quaest. III, artic. III, sect. I. n. 20. — *Die metaphysische Materie ist nur der erste Terminus der Schöpfung und also aus sich schlechthin von der untersten Actualität, weil sie nur eine schwache, unbestimmte und bestimmliche Wirklichkeit (actus) hat.* Tract. de unitat. et uno, quaest. VII, artic. I. n. 9. *Die Natur aber strebt immer nach dem Vollkommneren, also nach dem Individuum und dem Einzelnen. — Die Einheit des Universums besteht in der Beziehung und realen Ordnung der Theile gegen einander und gegen das Ganze* (Libr. II. sentent. dist. I, quaest. 4. n. II.), *am meisten aber in der Harmonie und Uebereinstimmung aller Körper überhaupt sowohl unter sich als beziehendlich auf das Universum selbst: wesshalb auch Aristoteles* Meteor. lib. I, cap. I. *schon richtig bemerkt: diese sublunare Welt hänge schier mit den oberen Bewegungen des Himmelskörpers zusammen (d. h. verhalte sich schier conform), dass also die Kraft desselben Alles regiere.* Commentar. in Aristotel. Meteorolog. libr. I, cap. I. tom. opp. III, p. 2 seq. — *Die Wissenschaft vom Einflusse des Himmels und von den himmlischen Eindrücken ist daher sehr nützlich und schön. Denn sie dient zur Vorauserkenntniss des Zukünftigen, zur Vermeidung vieler Gefahren, zur Wahl der Wohnung und Entdeckung der Quellen und Mineralien.* Ibid. l. c.

Unter allen himmlischen und irdischen Materien ist die edelste die organische Materie des menschlichen Körpers, — der allein wegen der Mischung und im höchsten Grade temperirten Zusammensetzung nicht nur die für sinnliche Gestaltungen empfängliche Seele, sondern auch die verständige und vernünftige Seele als Form sich anschliessen kann. Quaest. univers. quaest. IX, artic. II, sect. 2. n. 49. *Es ist also in einem jeglichen Menschen nur Eine Seele, welche das substantiale Sein und die Form des organischen Körpers gibt. Aber obschon die Seele Eins ist als Essenz, auf dieselbe Weise in welcher es ein und derselbe Mensch ist, welcher lebt, empfindet und denkt, so ist doch formaliter nicht schlechthin dasselbe, wodurch er lebt, wodurch er empfindet und wodurch er erkennt.* Ibid. l. c. n. 56. 57. — *Uebrigens sind freilich alle Sinne Eins als Substanz, nämlich Eine Essenz, Ein Leben, Eine Vernunft; — da ja auch die Seele (wie Gott) durch ihre Essenz thätig ist, doch mit diesem Unterschiede, dass die Thätigkeiten der Seele von ihrer Essenz verschieden sind, da die Thätigkeiten in der Essenz des Menschen nur durch Möglichkeit (per potentiam) sind.* Ibid. quaest. XI, artic. III, sect. 4. n. 32. — *Es empfindet* (nimmt sinnlich wahr) *aber die Seele immer innerhalb des Körpers, so lange sie im Körper ist, obschon das was sie wahrnimmt zuweilen weit ausserhalb des Körpers ist, wie z. B. die Sterne am Himmel: obschon sie selbst auch begehrt mehr dort gegenwärtig zu sein wo das ist was sie liebt, als wo sie selbst*

ist, welche liebt. — Vielleicht empfindet aber die vom Körper getrennte Seele auf eine noch grössere Entfernung als da sie im Körper war und nur durch Information der Sinne empfand. Ibid. quaest. XII, artic. I. n. 4 — 5. — *Da aber der Mensch das das Niedere (nämlich die Thiere) mit dem Höhern (nämlich den englischen Geistern) verbindende Medium ist, — so ist in ihm der Verstand in seiner Actualität so innig allen Sinnen gegenwärtig, dass er in dem Einzelnen, was der Sinn wahrnimmt, sofort das Allgemeine erkennt, was sein eigenthümlicher Gegenstand ist, wie das Einzelne der Gegenstand des Sinnes ist.* Ibid. quaest. XIII, artic. I. n. 5. 6. et artic. II. n. 15. — *Dass aber nur fünf (äusserliche) Sinne sind, wird so a priori bewiesen: weil nämlich die sinnliche Erkenntniss nicht stattfinden kann, als durch die Aufnahme der Gestalt des Gegenstandes im Organ* (Sinneswerkzeuge), *oder Umänderung des Organes vom Gegenstande selbst, und diese Umänderung auf fünf Arten geschieht, nämlich a) entweder nur intentionaliter, d. h. durch Gestalt ohne physische Umänderung des Gegenstandes oder Mediums (wie beim Gesicht); b) oder zugleich mit natürlicher Umänderung des Gegenstandes und des Medii, indem örtliche und zitternde Bewegung vermittelt (wie beim Gehör); c) und d) oder indem Bewegung die Alteration von Seiten sowohl des Objects als des Subjects vermittelt, und zwar mittelbar durch Wärme oder durch Feuchtigkeit (wie beim Gemuch und Geschmack); e) oder endlich indem unmittelbare Bewegung die Alteration vermittelt (wie beim Tastsinne). — Hieraus ist klar, dass fünf äussere Sinne gegeben sind; — von denen allen das Gesicht der edelste ist, insofern er am meisten immateriell.* Tractat. de anima, tom. opp. II, p. 486 seq. — *Da jedoch die äussern Sinne nicht ihre eigenen Thätigkeiten erkennen, da weder das Gesicht noch das Gehör sich selbst wahrnimmt, so war es nöthig, dass ausser den äussern Sinnen ein innerer Gemeinsinn wäre, durch welchen wir empfänden, dass wir sehen, hören etc. Dieser Gemeinsinn ist Einer nicht nur durch Benennung (praedicatio), sondern auch durch Einzelheit, und sein Organ ist gleicherweise Eins, nämlich der Kopf oder das Herz; denn der Gemeinsinn geht vom Herzen aus und vollendet sich im Gehirne.* Tractat. de anima l. c. — *Die Seele erkennt sich selbst, indem sie ihre eigene (geistige) Gestalt* (Bild, species) *in sich selbst ausgedrückt findet und betrachtet.* Quaest. univers. quaest. XV, n. 27. — *Also ist das der Zeit nach früher Erkannte der Seele selbst die Seele, aber in verwirrter Erkenntniss; das erste Erkannte aber in der Priorität der Vollendung ist und kann nur sein Gott.* Tractat. de anima l. c. — *Der menschliche Wille, in wieweit er erste Thätigkeit ist, ist frei a) in Hinsicht auf die entgegengesetzten Thätigkeiten (wollen nämlich und nichtwollen); b) er ist auch frei unter Vermittlung jener entgegengesetzten Thätigkeiten in Hinsicht auf die entgegengesetzten Gegenstände, auf welche er sich bezieht; c) er ist darüber hinaus frei in Hinsicht auf die entgegengesetzten Wirkungen, welche er hervorbringt. — Die erste Freiheit ist nicht ohne eine gewisse Unvollkommenheit, weil sie mit einer passiven und veränderlichen Potentialität verbunden ist; die dritte aber kann auch ohne Thätigkeit sein, weil der Wille, auch wenn er nichts bewirkt, doch frei auf seine Objecte sich beziehen* (auf sie zielen) *kann. Also ist nur die mittlere Art der Freiheit ohne Unvollkommenheit, ja nothwendig zur Vollkommenheit.* Libr. I, dist. XXXIX, quaest. V.

n. 15. p. 1301. — *Dem Willen also, insoweit er frei ist, ist wesentlich: a) dass er, wenn er zum Wollen kommt, nicht behindert sei auch das Gegentheil zu wollen (nur nicht zugleich, denn so würde er schlechthin nichts wollen)* l. c. n. 16.; *b) dass irgend eine bekannte Güte des Gegenstandes nicht nothwendig die Beistimmung des Willens verursache, da der Wille frei sowohl dem gröseren Guten als auch dem geringeren beistimmt.* Libr. I, dist. I, quaest. 4. n. 16.; *c) dass die Ursache des Willens der Wille selbst sei, da es keine Demonstration eines Prinzips gibt.* Libr. I, dist. VIII, quaest. 5. n. 24. *Obschon also die Freiheit, wie sie einfache Vollkommenheit ist, nicht die Fähigkeit zu sündigen, d. h. zu fehlen, ist, so ist sie doch wie sie beschränkte Vollkommenheit ist, zwar die Fähigkeit zu sündigen nicht selbst, aber doch etwas (ein Theil) derselben.* Libr. II, dist. XLIV, quaest. unic. n. 2. — *Der geschaffene Wille ist vollkommen gut, wenn er conform ist dem göttlichen Willen nicht nur im Gegenstande sondern auch im Motive, und soviel als möglich auch in der Intension* (inneren Mächtigkeit). Libr. I, dist. XLVIII, quaest. unic. n. 2. — *Der freie Wille ist schlecht, wenn er durch irgend eine Differenz zusammengezogen* (contracta, zur einzelnen Willensbestimmung motivirt) *dem göttlichen Willen nicht conform ist, sei es aus sinnlicher Leidenschaft, oder aus Irrthum des Verstandes, oder endlich aus directer Verkehrtheit das erkannte Böse dem Guten vorziehend, wenn auch nicht gradezu darum weil es böse ist.* Libr. II, dist. XXXVII, quaest. 2. n. 10. et dist. XLIII, quaest. 2. n. 11. *Immer aber ist ein verderbter Geist sich selber die Strafe.* Dist. XXXVII, cit. quaest. 2. n. 22. — *Es beherrscht aber der Wille zwar nicht das erste (oder nothwendige) Denken, welches allem Wollen vorausgeht, wohl aber jegliches zweite Denken, welches dem Willen untergeben ist.* Libr. II, dist. XLII, quaest. 4. n. 5. — *Uebrigens kann auf natürlichem Wege nicht bewiesen werden, dass die menschliche Seele unsterblich sei, weil nicht bewiesen werden kann, dass sie in Bezug auf Sein oder Nichtsein irgend einem natürlichen Agens nicht untergeben sei.* Libr. II, dist. XVI, quaest. 1. n. 3.

Gott, der Gegenstand der Theologie, ist ein unendliches Ding (ens) und das erste Prinzip aller Dinge; doch nicht unter dem Begriffe der Unendlichkeit, sondern der Göttlichkeit. Prolog. in libros sentent. quaest. III. n. 9 et 10. *Der Begriff der Göttlichkeit ist in sich vollkommner als der Begriff der Unendlichkeit, weil Gott nicht ohne Unendlichkeit begriffen werden kann; wohl aber die Unendlichkeit ohne Gottheit.* Libr. I, dist. III, quaest. 2. n. 8. — *Gott ist also ein Ding (ens), weil er das Sein selbst ist, und dem nicht nur zu sein zukommt: — denn sonst könnte er nicht das erste Prinzip aller Dinge sein, absolut solches.* Libr. I, dist. III, quaest. 5. n. 7. — *Wenn man Gott mit dem innerlichen Modus* (cum modo intrinseco, d. h. als das die Innerlichkeit alles Seienden Ausmachende) *genommen als formalen die intuitive Erkenntniss bestimmenden Gegenstand begreift; so ist es unmöglich dass irgend ein Verstand nicht erkenne, dass er das absolut erste Ding sei und das, welches aller anderen Prinzip ist. Begreift man aber die Realität selbst oder die Unendlichkeit ohne den sie als Gegenstand realer Intuition bestimmenden innerlichen Modus, so ist sie nur ein abstracter Begriff.* Libr. I, dist. VIII, quaest. 3. n. 4. — *Da Gott nicht ein von ihm selbst getrenntes und unterschiedenes Prinzip hat,*

was früher als er selbst ist; – so kann seine Erstheit (primitas) und Einheit nur apagogice bewiesen werden, dadurch nämlich dass man die Unmöglichkeit der entgegengesetzten Annahme, dass Gott nicht sei und dass er nicht das schlechthin erste und Eine Ding sei, beweist. Quaest. universal. quaest. I, artic. II. n. 8. — *Seine Erstheit wird daraus bewiesen, dass nothwendig und in Wirklichkeit eins unter den Dingen ist, was schlechthin das Erste nach Wirksamkeit, nach dem Begriff des Zweckes und nach Erhabenheit und dass diese dreifache Erstheit nur Einer Natur allein zukommen kann.* Libr. I, dist. II, quaest. 2. n. 11. — *Ferner ist die erhabenste Einheit des schlechthin und absolut ersten Prinzips wiederum dreifach, nämlich a) Einheit der Substanz, b) Einheit der Gleichheit aller derjenigen, welche in der Substanz selbst sind* (der Attribute der Substanz), *c) Einheit der Einfachheit, die aller Verschiedenheit und Zusammensetzung ledig ist.* Quaest. univers. quaest. I, art. IV. n. 27. — *Gott oder die freie Ursache verursacht oder wirkt durch seine Dingheit oder Wissenschaft nicht soviel er kann oder weiss, sondern nur was und wieviel ihm gefällt aus seinem freisten Belieben.* Lib. I. sent. dist. XXXIX, quaest. I. n. 14. — *Daher ist auch alles was Gott vermöge seiner absoluten Macht thut, recht gethan, weil der absolute Wille Gottes das höchste Gesetz ist.* Libr. I, dist. XLIV, quaest. unic. n. 2.

§. 206. *Scotisten.*

Dem Duns Scotus schlossen sich im Allgemeinen alle seine Ordensgenossen die Franciskaner an, wie an Thomas von Aquino die Dominikaner, und der Streit der Thomisten und Scotisten gewann durch die Eifersucht der beiden Orden an Heftigkeit. Dabei waren weder die Thomisten noch die Scotisten unter sich einig und es gab bei beiden eine Menge einander wieder leidenschaftlich bekämpfender Unterabtheilungen [1]). Unter den Scotisten waren berühmt: Franciscus de Mayronis, genannt Doctor illuminatus et acutus oder Magister abstractionum, gest. 1325, welcher Commentare zu den Werken von Aristoteles, Augustin, Anselm, Petrus Lombardus u. A. schrieb; Hieronymus de Ferrariis; Antonius Andreae aus Arragonien, genannt Doctor dulciflnus, gest. um 1320; Walter Burleigh (Burlaeus), Doctor planus et perspicuus, gest. nach 1337, bekannt als Gegner Wilhelms von Occam; Peter Tartaretus, Johannes Baptista Monlorius (um 1569 Major.

1) Als ein Beispiel wie verschieden Duns Scotus von seinen Nachfolgern verstanden wurde, mag nur angeführt werden, dass Occam

als *eine Meinung, welche dem subtilen Lehrer von Einigen beigelegt werde*, die Ansicht mittheilt: *dass das Allgemeine eine wahre ausserhalb der Seele realiter von dem Individuum unterschiedene Sache sei, welche aber in dem Individuum realiter existire, realiter vervielfacht und varirt sei.* Occam ad l. l. sententiar. dist. 2. qu. 5.

§. 207. *Roger Baco. Peter von Apono.*

Baconis Opus majus ad Clementem IV. ed. a Sam. Jebb. Lond. 1733. fol. (Lond. 1820.) — Ej. Epp. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae. Par. 1542. 8. Vergl. Britische Biographie Bd. IV, S. 616 ff.

Petri Apon. Conciliator differentiarum philosophicarum et praecipue medicorum. Mant. 1472. Ven. 1483. fol. Vergl. K. G. Günther: Leben Peters von Apono, in Canzlers und Meissners Quartalschr. Jahrg. 2. Quart. 4. H. 1.

Nicht als Philosoph und Scholastiker, sondern nur als Repräsentant eines die ganze Wissenschaft seiner Zeit negirenden Strebens nach einer Freiheit des Geistes, welche noch nicht gedeihen konnte, ist Roger Baco, geb. 1214 zu Ilchester in der Grafschaft Sommerset, gest. 1292 oder 1294, zu nennen. Er studirte zu Oxford und Paris, beschäftigte sich mit fast allen erreichbaren Zweigen des menschlichen Wissens (wesshalb er Doctor mirabilis genannt wurde), besonders aber mit der zu seiner Zeit gänzlich vernachlässigten Mathematik und mit den in den Schleier des Geheimnisses eingehüllten Naturwissenschaften, und trat 1240 in den Franciskanerorden. Er soll eine Menge Erfindungen gemacht haben (z. B. auch das Schiesspulver erfunden haben), welche seine Zeit nicht zu würdigen verstand, wesshalb er in den Ruf eines Schwarzkünstlers *kam* und (nach Einigen bis an seinen Tod) von seinem Ordensgeneral im Gefängnisse gehalten wurde. Im J. 1267 sendete er an den Papst Clemens IV. sein Opus magnum, in welchem er auf eine Totalreform der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Anstalten seiner Zeit drang[1]). Er stellte die Sittenlehre als mit der Theologie identischen höchsten Zweck aller menschlichen Erkenntniss dar, eiferte gegen das seichte, oberflächliche und eitle Getreibe der meisten Scholastiker, welche ohne gründliche Kenntnisse nur mit ihrem Verstande zu glänzen suchten, verwarf die stete Berufung auf Autoritäten, welche den Mangel eigenen

Denkens ersetzen sollten, und erkannte zwar den Aristoteles als grossen Philosophen an, verschmähte aber die gangbaren schlechten Uebersetzungen und elenden Abschriften derselben, welche nur zu Missverständnissen und Verwirrung der Begriffe Veranlassung gäben. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur einige gedruckt worden. — Als Anhänger des Baco und des Albertus Magnus wird Peter von Apono, geb. 1250, gest. 1315, genannt, welcher eine Ausgleichung der verschiedenen Ansichten, welche unter Philosophen und Aerzten herrschten, versuchte. Er war besonders durch die Araber gebildet.

1) Auf sein dem Papste Clemens IV. überreichtes Opus majus soll Baco keine Antwort erhalten haben. Er schrieb daher sein Opus minus, und da auch dieses unbeantwortet blieb, so arbeitete er das ganze Werk zu einem Opus tertium um. Cousin hat von dem Opus minus Bruchstücke und das ganze Opus tertium wieder aufgefunden. Derselbe hat auch Untersuchungen des Baco über die Physik und Metaphysik des Aristoteles entdeckt. Vergl. Hannöv. Zeit. 1836. No. 193. und Lit. Zeit., 1836. No. 35.

§. 208. *Raimund Lullius. Arnoldus de Villa nova.*

R. Lulli opp. omnia. Ed. Salzinger. Mogunt. 1721 42. X Voll. fol. — Ej. opp. ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent. Argent. 1598. 8. — Vergl. Jacobi Custerer de Raymundo Lullio diss., in Actis S. S. Antverp. T. V, p. 697. — Perroquet: Vie de R. Lulle. Vendome 1667. 8. — J. H. Altstaedtii Clavis artis Lullianae et verae Logicae. Argent. 1609. 8. — Brucker hist. phil. p. 1353 sq.

Arnoldi ab Villa nova opp. omnia cum Nic. Taurellii annotatt. Bas. 1585. fol.

Näher steht der Philosophie Raimund Lullius, Doctor illuminatissimus et magnus inventor artis genannt, weil die von ihm erfundene Allgemeine Erfindungskunst ein Versuch war gleichsam einen Generalbass des Denkens herzustellen, d. h. die Kunst alle möglichen Combinationen allgemeiner Gedankenbestimmungen in abstracto aufzufinden. Die Gedankenbestimmungen werden mit Hilfe eines Schema's äusserlich zusammengestellt, und dem Denker bleibt es überlassen dieselben innerlich zu vermitteln, wenn dieses überhaupt nöthig erscheint. Da diese innerliche Vermittlung aber grade die Aufgabe aller wahren Wissenschaft ist, so ist die grosse Kunst des Lullius auch ohne wahren Werth für die Wissenschaft [1]). Raimund Lullius, um

1234 zu Majorka geboren, bestimmte sich nach einer in üppigem Wohlleben verbrachten Jugend zum Missionär des Christenthums unter Juden, Mohamedanern und Heiden, trieb sich als solcher unter vielen Gefahren umher, indem er sich einer directen göttlichen Berufung zu diesem schweren Amte rühmte, hielt sich längere Zeit auch in Paris auf und suchte sich mit seiner Erfindung der grossen Kunst, die er durch eine Vision vom Himmel empfangen haben wollte, Ansehn zu verschaffen, ja dieselbe zu einer Reformation aller Wissenschaften anzuwenden, und starb endlich 1315 in Folge der Misshandlungen, die er auf seiner letzten Bekehrungsreise erfahren, auf dem Wege von Afrika nach Spanien. Er wurde als Märtyrer und Heiliger anerkannt. Lullius fand eine Menge Anhänger, Lullisten genannt, welche so wenig wie er selbst zur Förderung der Wissenschaft beitrugen. Als einer der aufgeklärtesten wird der Arzt Arnoldus de Villa nova, gest. 1312, der Gehilfe des im vorigen §. erwähnten Peter von Apono, genannt [2]).

1) Das Schema dessen sich Lullius bei seiner Kunst der Erfindung bediente, bestand aus sechs concentrischen Kreisen, die im Mittelpunkte untereinander befestigt und um den Mittelpunkt beweglich waren. Auf diese Cirkel waren die untereinander combinirbaren Gedankenbestimmungen eingeschrieben, und sowie die Cirkel gedreht wurden, stellten sich andere und andere Combinationen dem Auge dar. Der äusserste feste Kreis, auf welchem sich die fünf andern bewegen und welchen Lullius den *Schlüssel der Erfindung* nannte, enthält die Fragen: *Utrum quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, ad aliud.* Der zweite Cirkel enthält die neun Klassen des wesentlichen Seins: *Esse elementare, instrumentale, divinum, angelicum, coeleste, humanum, imaginar., sensibile, vegetabile.* Der dritte Cirkel umfasst die neun Prädicamente des physischen Seins: *Substantia: quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, habitus, situs, tempus, locus.* Der vierte Cirkel enthält die Bestimmungen der moralischen Accidenzien in neun Klassen, je eine Tugend und ein Laster. Der fünfte und sechste Cirkel umfasst die Praedicata entium physica et metaphysica, tam absoluta, quam respectiva; und zwar die absoluta nach der dreigliedrigen Haupteintheilung in essentia, unitas, perfectio; die respectiva nach der gleichfalls dreigliedrigen Haupteintheilung von definitio, divisio, collectio. Zu dem Schema kam noch eine Anweisung zum Gebrauch desselben.

2) Später hat sich Jordanus Bruno die Verbesserung der Lullius'schen Erfindungskunst angelegen sein lassen.

Vierte Abtheilung der Scholastiker.

§. 209. *Wilhelm Durand.*

Guil. Durandi Comment. in Magistr. sentent. Par. 1508. Lugd. 1568. fol. — Vergl. Launoii Syllabus rationum, quibus Durandi causa defenditur, in opp. T. I, P. I.

Noch bestimmter als durch Duns Scotus wurde der Realismus durch Wilhelm Durand (Durandus de sancto Porciano) dem Nominalismus in die Hände geführt. Dieser wurde zu St. Pourçain in Clermont geboren, trat in den Dominikanerorden, ward 1326 Bischof zu Meaux und starb 1332. Er war anfangs ein Anhänger des Thomas, bekämpfte aber später dessen Lehre und zeichnete sich durch die Leichtigkeit, mit welcher er schwierige Aufgaben zu lösen verstand, so aus, dass er den Beinamen Doctor resolutissimus erhielt. — Er suchte zu zeigen, dass die Wahrheit nichts andres sei, als *ein Verhältniss Desselben zu sich selbst nach dem Sein im Begriff (esse apprehensum) und nach dem realen Sein. Woraus geschlossen wird, dass die Wahrheit ein Verstandesding (ens rationis) sei, weil das was einer Sache nur nach dem Verstandessein attribuirt wird, ein Verstandesding ist. Die Wahrheit ist also formaliter gesagt nicht in den Sachen, sondern im Verstande, und zwar nicht subjective, sondern nur objective* [1]). Demgemäss unterschied Durand weiter das nur im Verstande existirende Verstandesding von dem in re extra existirenden realen Dinge, und erkannte, dass die realen Dinge von einander unterschieden seien, wenn sie auch im Begriffe als dasselbe sich darstellen [2]). Das Gedankending ist nun allgemein, das reale individuell. Durch das Dasein ausser dem Gedanken wird das Allgemeine individuell, so dass das Prinzip der Individuation nichts anderes als der Grund vom (realen) Dasein eines Dinges ist, d. h. die Thätigkeit des in der Natur vorhandenen, Individuen hervorbringenden Dinges [3]). Durch den letzten Satz schliesst sich Durand allerdings noch den Realisten an, aber die vorhergehenden Reflectionen konnten sehr wohl vom Nominalismus benutzt werden, es kam nur darauf an, einen

andern naheliegenden Schluss aus ihnen zu ziehen. In seinen Ansichten wich Durand übrigens vielfach von den Bestimmungen der Kirchenlehre ab, und er entzog sich der Verketzerung nur durch seine im voraus erklärte Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche.

1) Durandus in Magitr. sentent. l. I, dist. 19. qu. 14.
2) Ibid. dist. 19. qu. 5. dist. 32. qu. 1.
3) Ibid. l. II, dist. 3. qu. 2.

§. 210. *Wilhelm Occam.*

Guil. Occam Quaestiones et decisiones in IV libb. sentent. Lugd. 1495. fol. Centiloquium theologicum. Ibid. 1496. fol. Summa totius logicae. Par. 1488. Oxon. 1675. 8. u. a.

Der scharfsinnige Wiederhersteller des gänzlich daniederliegenden Nominalismus war Wilhelm Occam, der zu Occam in der englischen Grafschaft Surrey geboren wurde, ein Schüler des Duns Scotus war und in den Franciskanerorden trat. Er wagte es in dem Kampfe der Hierarchie gegen die weltliche Gewalt die Sache der Fürsten zu ergreifen und das Ansehn des Papstes in seine Grenzen, d. h. auf die rein kirchlichen Angelegenheiten zurückzuweisen. So stand er als Lehrer zu Paris dem Könige Philipp dem Schönen von Frankreich gegen den Papst bei, trat als Provinzial der Minoriten in England auf einem Ordensconvente zu Perugia 1322 und auf der Universität Bologna kühn und kräftig den Anmassungen des Papstes entgegen und unterstützte endlich den Kaiser Ludwig den Baier ebenfalls gegen den Papst. Als er wiederholt wegen dieser Kühnheit mit dem Kirchenbann belegt wurde, so floh er zu Ludwig und empfahl sich in dessen Schutz mit den Worten: *Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich werde dich mit der Feder vertheidigen.* Ludwig nahm ihn als Freund und Rathgeber auf und beschirmte ihn bis an seinen 1347 zu München erfolgten Tod, in welchem Jahre auch der Kaiser starb.

§. 211. *Fortsetzung.*

Schon die Stellung, welche Occam öffentlich gegen die herrschende Kirchenpartei einzunehmen wagte, charakte-

risirt ihn als einen selbständigen und kühnen Geist, noch mehr aber geschieht diess durch die Opposition, in welche er sich gegen den die Geister beherrschenden Realismus stellte. Mit Ernst, Scharfsinn und einer der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessenen Genauigkeit und Ruhe greift er den Realismus in seiner Basis an, indem er zur Untersuchung der Frage schreitet: *Ob das was unmittelbar und zunächst mit dem Ausdrucke des Allgemeinen und Einnamigen* (universalis et univoci, welches unter Einem Namen viele Einzelne begreift) *bezeichnet wird, eine wahre Sache ausserhalb der Seele sei, welche denen* (Dingen) *innerlich und wesentlich ist, denen sie gemein ist, und von ihnen als Einnamige realiter unterschieden ist* [1]*?* Die Gründe nun, welche für Bejahung dieses Satzes von den Realisten angeführt worden sind, wiederholt Occam und widerlegt sie. Mit der grössten Sorgfalt untersucht er aber die Ansicht des Duns Scotus, als des scharfsinnigsten Denkers vor ihm. Er stellt diese Ansicht fest, wie §. 205. berichtet worden, und sucht sie dadurch zu widerlegen, dass er zeigt, dass dasjenige was Scotus nur als formalen Unterschied bezeichnete, ein realer Unterschied sein müsse, und dass die *zusammenziehende Differenz,* welche Scotus als Prinzip der Individuation der Natur gegenüberstellt, nur ein Gedankending sein, mithin auch nicht den realen Dingen inhäriren könne, dass sich die Einheit des Einzelnen und die Einheit des Allgemeinen widersprechen, und dass mithin das Gedankending nur als Allgemeines, das ausser dem Gedanken wirklich existirende nur als einzelnes Ding sei. Als seine eigene Ansicht und als Resultat seiner Untersuchung der realistischen Ansichten spricht Occam aus: *Es ist eine schlechthin falsche und absurde Meinung, dass das, was unmittelbar und zunächst durch den Ausdruck eines Allgemeinen und Einnamigen bezeichnet wird, eine wahre Sache ausser der Seele sei, welche denen innerlich und wesentlich wäre, denen sie gemein und gleichnamig ist, und die dennoch von diesen realiter verschieden wäre. Das Allgemeine also, welches von der einzelnen Sache ausgesagt wird, ist weder die*

ganze Sache, noch ein Theil der Sache[2]). — *Es kann mit Wahrscheinlichkeit (probabiliter) gesagt werden, dass das Allgemeine nicht etwas Reales ist, welches weder in der Seele noch ausser der Seele subjectives Sein hat, welches aber objectives Sein hat, weil es das Erkennen selbst in der Seele ist, und also ein Gebild (fictum) ist, welches auf die Art objectives Sein in der Seele hat, auf welche Art die Sache selbst subjectives Sein ausser der Seele hat, — so dass der Verstand, wenn er eine Sache ausserhalb der Seele wahrnimmt, im Geiste eine ähnliche Sache bildet, welche er wegen jener Aehnlichkeit als indifferent auf alle Einzelnen sich beziehendes Urbild (exemplar) für die Sachen ausserhalb der Seele setzen kann, welche ein ähnliches subjectives Sein ausserhalb des Verstandes haben. Und auf diese Weise ist das Allgemeine nicht durch Zeugung, sondern durch Abstraction, welche nichts als eine Fiction ist. — Wem diese Meinung über derartige Gebilde in objectivem Sein nicht gefällt, der kann festhalten, dass der Begriff und jegliches Allgemeine eine subjectiv im Geiste existirende Qualität ist, welche ihrer Natur nach ein Zeichen der Sache ausserhalb ist, sowie das Wort ein Zeichen der Sache nach der Willkühr desjenigen der es festsetzt. — Nach dieser Meinung muss zugegeben werden, dass jegliches Allgemeine und höchste Gattung wahrhaft eine einzelne Sache ist existirend als Sache der bestimmten Gattung; doch ist diese Sache universal per praedicationem* (d. h. insofern sie ausgesagt wird von etwas) *nicht für sich sondern für die Sachen, welche sie bezeichnet. Und so ist die Ordnung der praedicamentalen Substanz Ein Zusammengesetztes oder Aggregat aus vielen Qualitäten, welche sich als oberes und unteres verhalten, d. h. dass eins in jener Ordnung nach seiner Natur für mehre, das andere für wenige ein Zeichen ist*[3]). Diese und noch andere dem Realismus entgegenstehende Ansichten führt Occam an ohne sich für die eine oder die andere bestimmt zu entscheiden. *Dies aber*, sagt er, *halte ich fest, dass kein Allgemeines, wenn es nicht etwa Allgemeines durch willkührliche Einrichtung*

ist, ein auf irgend eine Weise ausserhalb der Seele Existirendes ist, sondern dass alles das, was seiner Natur nach von mehren ausgesagt werden kann, objectiv oder subjectiv im Geiste (in mente) ist, und dass nichts derartiges zur Essenz oder Quiddität irgend einer Substanz gehört [4]). — *Die Idee ist etwas vom thätigen intellectuellen Prinzip Erkanntes, auf welches hinblickend das active Prinzip etwas im realen Sein vernünftig hervorbringen kann. — Die Idee ist nicht die göttliche Wesenheit. Die Ideen sind in Gott nicht subjectiv* (als Subjecte) *und realiter, doch sind sie in ihm objectiv gleichsam etwas von ihm Erkanntes, weshalb die Ideen selbst von Gott hervorbringbare Sachen sind. — Die Ideen sind unterschieden von allen machbaren Sachen, sowie die Sachen selbst unter sich verschieden sind. — Die Ideen sind Ideen der Einzelnen und nicht der Allgemeinen, daher sind sie selbst nur einzelne ausser den producirbaren und nichts anderes. — Ideen der Gattung und des Unterschiedes und anderer Universalien gibt es nicht, ausser wenn gesetzt würde, dass die Universalien gewisse in der Seele subjectiv existirende Sachen seien, die den Sachen ausserhalb nur per praedicationem gemein sind* [5]). — Man sieht hieraus, dass der Nominalismus keineswegs die Ideen als Universalien nimmt und ihnen mit diesen das reale Sein abspricht, sondern er unterscheidet sie bestimmt von denselben und fasst sie als ebenso einzeln individuell auf wie die realen Dinge selbst um diese von jenen ableiten zu können. Auch Thomas unterschied die Universalien im menschlichen Verstande von den Ideen in Gott, aber er betrachtete realistisch auch diese als Allgemeinheiten: die Allgemeinheiten in der menschlichen Vernunft sind den Allgemeinheiten in der göttlichen Vernunft nicht identisch, sondern nur ähnlich und mit diesen durch die Dinge vermittelt. Dagegen sind nach Occam die Universalien im menschlichen Verstande nur Bezeichnungen (nach Uebereinkunft oder Willkühr) für die Dinge und damit auch für die Ideen, und er lässt es unbestimmt, ob sie nur objectiv sind, oder ob sie subjectiv sind. Im letztern Falle wären sie selbst in Wahrheit

ebenso Einzelne wie die Ideen und wie die realen Dinge, so dass sie, diese Einzelnen, nur benutzt würden zu allgemeinen Bezeichnungen, wie auch die Worte ja an sich ebenso einzeln bestimmt sind wie die Dinge, aber willkührlich oder nach Uebereinkunft benutzt werden um viele Dinge zu bezeichnen. Indem Occam die Ideen selbst als Einzelne annahm, so lag in ihnen auch zugleich der Grund der Individualität der nach ihnen geschaffenen Dinge, und die den Realisten nöthige Annahme eines besonderen Prinzips der Individuation war unnöthig.

Unter den Gründen, welche die Realisten für die Realität der Universalien angegeben, erwähnt Occam als die bedeutsamsten auch die, dass man reale Universalien annehmen müsse, damit das eine auf wesentliche Weise von dem andern ausgesagt werden könne (wenn die Universalien nicht real sind, so können sie auch nicht als wahr von den realen einzelnen Dingen prädicirt werden), und (was hiermit zusammenhängt) damit es eine Wissenschaft von den Sachen und Definitionen der Sachen gebe (denn man kann nur in Universalien denken; sind dieselben nun nicht real, so kommt man niemals dazu in ihnen eine Wissenschaft und eine richtige Definition der realen Sachen zu besitzen). Fast alle Realisten hatten sich auf diesen Beweis für die Realität der Universalien gestützt. Occam wies ihn zurück. *Aber das erste*, sagt er: *gilt nicht, weil das Universale, wenn es als der Sache innerlich und von der einzelnen Sache realiter verschieden gesetzt wird, ein Theil der Sache sein muss. Aber der Theil kann nicht wesentlich von der Sache prädicirt werden, sowie weder die Materie noch die Form wesentlich von dem Zusammengesetzten prädicirt werden. Also wenn etwas von der Sache prädicirt wird, so muss es nicht für sich, sondern für die einzelne Sache stehen.* (Nach den Realisten wird das Universale in der Definition an die Stelle des ihm adäquaten Wesens in der einzelnen Sache gesetzt, supponirt.) *Eine solche Supposition kann aber stattfinden, wenn etwas gesetzt wird was nicht die ganze Sache und nicht ein Theil der Sache ist. Also ist nicht nöthig wegen*

der Möglichkeit richtiger Urtheile (propter praedicationem salvandam) anzunehmen, ein solches Prädicat sei irgend ein von der Sache verschiedner und ihr doch innerlicher Theil. — Gegen den zweiten der beiden angeführten Gründe bemerkt Occam: *Reale Wissenschaft findet nicht bloss von den Sachen statt als solchen, welche unmittelbar gewusst werden, sondern auch von dem was ausser den Sachen ist und doch für sie gesetzt wird.* Diess sieht man schon in der Logik, *weil die Wissenschaft, sie mag real sein oder rational, nur auf Sätze sich bezieht als auf das was gewusst wird, weil allein die Sätze gewusst werden. Es kommt also bei der realen Wissenschaft nicht darauf an, ob die Termini des gewussten Satzes Dinge ausserhalb der Seele sind, oder ob sie nur in der Seele sind, wenn sie nur für die Sachen ausserhalb selbst stehen. Und also braucht man nicht einer realen Wissenschaft wegen solche realiter von den einzelnen Dingen unterschiedene universale Dinge zu setzen.* Die Ansicht des Nominalismus ist also, dass wenn auch die Zeichen für die Dinge durchaus willkührlich und ohne Realität sind, doch eine wahre Wissenschaft zu Stande kommen könne, insofern jene willkührlichen Zeichen (die Universalien) ja eben die realen Dinge bedeuten. *Die reale Wissenschaft*, sagt Occam: *unterscheidet sich nicht dadurch von der rationalen, dass sich die reale Wissenschaft auf Sachen bezieht, so dass die Sachen selbst die gewussten Sätze oder deren Theile sind, sondern dadurch, dass in der realen Wissenschaft die Theile, nämlich die Termini der gewussten Sätze, für die Sachen gesetzt werden, während sie in der rationalen Wissenschaft für andere Termini stehen*[6]). — Occam legt seiner Ansicht gemäss, dass nur die als individuelle Einzelne existirenden Dinge, d. h. die Dinge wie sie von den Sinnen wahrgenommen werden, Realität haben, besonderen Werth auf die Erkenntniss, wie sie unmittelbar aus der sinnlichen Anschauung hervorgeht. Diese *intuitive Erkenntniss* bezeichnet er als *eine solche Erkenntniss der Sache, durch welche gewusst werden kann, ob eine Sache sei oder nicht sei, weil wenn die Sache ist,*

der Verstand sogleich urtheilt, dass sie sei, wenn er nicht etwa durch Unvollkommenheit jener Erkenntniss verhindert wird. Auf ähnliche Weise ist die intuitive Erkenntniss eine solche, welche, wenn solche erkannt werden, deren eins dem anderen inhärirt, oder eins vom andern räumlich entfernt ist, oder die sich auf andere Weise gegen einander verhalten, sogleich weiss, ob eine Sache inhärirt oder nicht etc. Der intuitiven Erkenntniss setzt Occam die abstractive entgegen, als *vermöge welcher von einer betreffenden Sache nicht evident gewusst werden kann, ob sie sei oder nicht sei, und daher abstrahirt die abstractive Erkenntniss von der Existenz und Nichtexistenz.* Auch Nichtsinnlichwahrnehmbares, wie unser Wollen und Empfinden, wird intuitiv erkannt, und so leitet Occam alle Erfahrung und Wissenschaft von der Anschauung (Intuition) ab[7]). Im Allgemeinen definirt er die Wissenschaft als *evidente Erkenntniss des nothwendigen Wahren, welche verursacht* (bewirkt) *werden kann, indem die Prämissen durch schliessendes Denken (per discursum syllogisticum) auf das Wahre angewendet werden.* Jene Prämissen sind dann die Erfahrungen.

Auf einer so beschränkten Erkenntnisslehre ruhend war der Nominalismus unfähig ein philosophisches System zu construiren. Daher enthielt sich Occam desselben auch fast gänzlich, er spricht positive Bestimmungen selten und dann nur als Ansichten und Meinungen, nicht als unumstössliche Ueberzeugung aus. Seine Aufgabe war vielmehr eine Kritik des Realismus. Auch auf das Gebiet der Theologie verfolgte Occam den Realismus und suchte zu zeigen, dass die Beweise, welche man für das Dasein Gottes, für dessen Einheit, Unendlichkeit, Freiheit u. dergl. vorgebracht hatte, unhaltbar wären. Die Kirchenlehre selbst sucht er jedoch zu schonen, indem er die berührten Lehren für Gegenstände des Glaubens erklärt und sagt, *dass unter die Autorität der heiligen Schrift oder die Tradition der Kirche alle Vernunft gefesselt werden müsse*[8]). Dennoch schien dieselbe schon dadurch gefährdet, dass er die Gründe, mit denen ihre Vernünftigkeit bisher dargethan

worden war, widerlegte, ohne andere an die Stelle zu setzen, und dass er bei mehren Gelegenheiten die Behauptung aussprach, dass man mit denselben Vernunftgründen, mit denen man die Kirchenlehre zu demonstriren gesucht, auch die gegentheiligen Lehren behaupten könne. So sagte er z. B., dass Gott das vollkommenste Wesen sei, könne nicht a priori demonstrirt werden, und er könne auch wenn er das vollkommenste Wesen wäre, dennoch endlich sein [9]); — die Annahme mehrer ersten Wirkenden enthalte nichts Widersprechendes und es sei noch zweifelhaft ob es nicht mehre Welten gebe und dann könne es auch mehre Weltschöpfer geben [10]) u. dergl. Wie die Universalien nach Occam nicht die Dinge selbst sind und kein identischer Ausdruck der Realität der Dinge, so sind auch alle Begriffe, deren man sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens bedient, nicht Gott selbst, und insofern diese Begriffe erkannt werden, so wird in Wahrheit etwas anderes erkannt, was Gott nicht ist — Gott selbst ist also schlechthin unerkennbar [11]).

1) Occam Comment. in lib. I. sentent. dist. II, qu. 4. Occam fügt hinzu: *Zu dieser Frage ist Eine Meinung, dass jegliches Allgemeine eine ausser der Seele realiter in jedem Einzelnen existirende und von jedem Einzelnen und jedem andern Allgemeinen realiter unterschiedene Sache sei, so dass der allgemeine Mensch Eine wahre ausser der Seele realiter in jedem einzelnen Menschen existirende Sache ist, und realiter von jedem* (einzelnen) *Menschen und vom allgemeinen Thiere und von der allgemeinen Substanz und so von allen Gattungen und Arten, subalternen und nicht subalternen, unterschieden wird. Und diess nach jener Meinung, dass vieviele Universalien von etwas Einzelnem prädicirt werden, soviele in diesem Einzelnen realiter unterschiedene Sachen sind, deren jede realiter von der andern und von jenem Einzelnen unterschieden wird, und dass alle jene Sachen in sich auf keine Weise vervielfältigt werden, wieviel auch die Einzelnen vervielfältigt werden, welche in jeglichem Individuum derselben Art sind.*

2) Occam Comment. in lib. I. sentent. dist. 2. qu. 4.

3) Ibid. quaest. 8.

4) Ibid.

5) Ibid. l. I, dist. 35. qu. 5.

6) Ibid. dist. 2. qu. 4.

7) Occam Prolog. in libr. I. sentent. qu. 1. Occam widerlegt die gewöhnliche Ansicht, als gehe die intuitive Erkenntniss nur auf das

Existirende und Gegenwärtige, während die abstractive auf Existirendes und Nichtexistirendes gleichermassen gehe etc. *Die intuitive Erkenntniss*, sagt er: *kann sowohl sensitiv als intellectiv sein. Jede absolute durch Ort und Subject von einer andern absoluten Sache verschiedene Sache kann durch göttliche Macht ohne die andere existiren, weil es nicht wahrscheinlich ist, dass Gott, wenn er eine im Himmel existirende absolute Sache zerstören will, gezwungen sei eine andere auf der Erde existirende Sache zu zerstören. Aber die intuitive Erscheinung, sowohl die sensitive als die intellective Erscheinung ist eine absolut durch Ort und Subject vom Object unterschiedene Sache, wie wenn ich intuitiv einen am Himmel existirenden Stern sehe, diese intuitive Erscheinung, sie mag sensitiv oder intellectiv sein, eine absolute durch Ort und Subject von jenem gesehenen Object unterschiedene Sache ist: also kann jene Erscheinung bleiben, wenn auch der Stern zerstört wird. — Die intuitive und abstractive Erkenntniss unterscheiden sich durch sich selbst und nicht in Bezug auf die Objecte und ihre Ursachen, welche sie auch sein mögen, obschon naturgemäss die intuitive Erkenntniss nicht ohne die Existenz der Sache sein kann, welche Eine bewirkende Ursache der intuitiven Erkenntniss ist, mittelbar oder unmittelbar, — die abstractive Erkenntniss aber naturgemäss sein kann, wenn auch die Sache schlechthin zerstört ist.*

8) Occam in lib. I. sentent. dist. 2. qu. 1.

9) Occam Quodlib. VII, qu. 21.

10) Occam Centilog. theolog. fol. I. Quodlib. I, qu. 1.

11) Occam in lib. I. sentent. dist. 3. qu. 2.

§. 212. *Realisten und Nominalisten.*

Joh. Salaberti Philosophia Nominalium vindicata, oder Logica in Nominalium via. Lut. Par. 1651. 8. (Im Auszug in Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. etc. Bd. VII, S. 867 ff.) — Ars rationis ad mentem Nominalium. Oxon. 1673. 12.

Gualterus Burlaeus: De vita et moribus philosophorum et poetarum. Colon. 1427. 4. Norimb. 1477. und öfter. — Vergl. Heumanns Acta philoss. St. 14, S. 282 ff.

Thomae de Bradwardina De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum libb. III. Ed. Henr. Savile. Lond. 1618. fol.

Thomae Argent. Comment. in libb. IV sentent. Argent. 1490. fol.

Marsilii Ingenui Comment. in libb. IV sentent. Hagen. 1497. fol. — Vergl. Dan. Ludw. Wundt: Commentatio histor. de Marsilio ab Inghen. Heidelb. 1775. 8. auch in G. E. Waldau's: Thesaurus bio- et bibliograph.

Joh. Buridan: Summula de dialectica. Par. 1487. fol. Compendium logicae. Ven. 1499. fol. Quaestiones in X libb. Ethicorum Aristotelis. Par. 1489. fol. Oxon. 1637. 4. Quaestiones in Politica Aristot. Par. 1500. fol.

Petri de Alliaco Quaest. super IV libb. sentent. Argent. 1490. fol. — Vergl. Du Pin: Petri de Alliaco vita, in den Gersonianis T. I. opp. Gerson. p. 37.

Bielii Epitome et collectarium super IV libb. sentent. Tub. 1495. II Voll. f. Epitome scripti Guil. Occam circa II priores libros sentent.

Unter den Gegnern des Nominalismus, welche aber weniger auf eine directe Widerlegung desselben als auf eine Abweisung der dem Realismus gemachten Vorwürfe ausgingen und dem Nominalismus Concessionen machten, zeichnete sich besonders Walter Burleigh (s. §. 206.) aus, welcher die Realität der Universalien dadurch zu demonstriren suchte, dass er darauf hinwies, wie die Natur eigentlich nicht die Individuen, sondern die Gattungen zum Zweck habe, der Zweck der Natur aber durchaus auf das Reale gehen müsse, wie die auf das Wirkliche gerichteten unmittelbaren Begierden des Menschen auf das Allgemeine (z. B. der Hunger auf Speise überhaupt, nicht auf eine bestimmte Speise) gerichtet seien und wie alle sittlichen Institutionen das Allgemeine, nicht das Einzelne zum Gegenstande hätten [1]). In allen diesen Fällen erscheint das Individuelle nur als Mittel, das Allgemeine als Zweck. Dem Nominalismus gibt Walter zu, dass die Universalien nur in der Abstraction genommen leere Namen seien, behauptete aber, dass sie in den Dingen wahrhaft real existirten. Diess hatte im Wesentlichen schon Duns Scotus behauptet. — Thomas von Bradwardin, gest. 1349 als Erzbischof von Canterbury, schrieb gegen Occam, der der Annäherung an den Pelagianismus beschuldigt wurde. — Thomas von Strassburg, Generalprior des Augustiner-Eremiten-Ordens, gest. 1357, war ein eifriger Anhänger des Aegidius Colonna und suchte den Realismus dem Nominalismus zu versöhnen. — Marsilius von Inghen, wahrscheinlich des ebengenannten Schüler, welcher Domherr zu Köln, Lehrer zu Paris und endlich erster Rector und Professor an der neuerrichteten Universität zu Heidelberg war, gest. 1396, unterschied wie die Nominalisten blosse Gedankendinge und unabhängig vom Denken existirende reale Dinge, schloss sich aber übrigens wahrscheinlich dem Realismus an.

Die berühmtesten Anhänger des Nominalismus waren dagegen folgende: Johann Buridan aus Bethune, der Schüler Occams, 1327 Rector der Universität Paris, bearbeitete vorzugsweise die Logik und Ethik. In

der letzteren behauptete er die Unentscheidbarkeit der Frage, ob sich der Wille unter gleichen Umständen zu einem von zwei Entgegengesetzten zu entscheiden vermöge? Wenn der Wille es nicht vermag, so ist er nicht frei, sondern äusserlich bestimmt; vermag er es, so geschieht es, ohne dass sich der Wille bestimmt, indem die Gründe für und wider als gleich stark angenommen sind, er ist also wieder äusserlich bestimmt. So entscheidet sich die Vernunft für einen alle Freiheit aufhebenden Determinismus, während Autorität und Erfahrung sich für den Indeterminismus erklären [2]). — Peter d'Ailly (de Alliaco), geb. zu Compiegne 1350, Kanzler der Universität Paris, Gross-Almosenieur von Frankreich, Bischof zu Cambray und zuletzt Cardinal, wegen seiner hochgepriesenen Gelehrsamkeit aquila Franciae und wegen seines Glaubenseifers indefessus a veritate aberrantium malleus genannt, gest. 1425, suchte die Möglichkeit speculativer Erkenntniss und die Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniss darzuthun, und entfernte sich hierin von Occam. — Sonst werden als Nominalisten noch genannt: der Engländer Robert Holcot, gest. 1349; der General des Augustinerordens Gregor von Rimini; gest. zu Wien 1358; Richard Suisset oder eigentlich Suinshead, Lehrer zu Oxford um 1350; Heinrich von Hessen, wie der vorhergehende auch durch mathematische Kenntnisse ausgezeichnet, gest. 1397; Heinrich von Oyta; Nicolaus Oramus oder Oresmius, gest. 1382 als Bischof von Lisieux; Matthäus von Krakau oder eigentlich Chrochove in Pommern, gest. 1410; Gabriel Biel aus Speier, Propst zu Aurach, Professor zu Tübingen, gest. 1495, welcher einen bündigen Abriss von Occams Nominalismus verfasste.

1) Cf. Gualt. Comment. in Aristot. physic. tract. 1. c. 2.

2) Buridans Esel, der zwischen zwei Heubündeln von gleicher Güte verhungert, oder gleich hungrig wie durstig zwischen Futter und Getränk verschmachtet, ist bekannt genug, findet sich aber nicht in den Schriften des Buridan, sondern ist wahrscheinlich eine witzige Versinnlichung des oben angeführten Gedankens. Auch seine Logik erhielt den Ehrentitel: die Eselsbrücke, weil er in derselben namentlich die Schlussregeln erörterte und Anweisung zur Auffindung des Mittelbegriffes in den Schlüssen gab.

§. 213. *Raymund von Sabunde. Nicolaus von Clemange. Mystiker.*

Raymundi de Sabunda (Theologia naturalis) liber creaturarum sive naturae. Francof. 1635. Amst. 1661. 8. — Vergl. Montagne: Essais etc. T. III. l. 2. c. 12.

Nicolai de Clemangis opp. ed. J. Mart. Lydius. Lugd. Bat. 1613. 4.

(J. Görres: Die christl. Mystik, 3 Bde. Regensb. 1836 — 40. 8. — Charles Schmidt: Essais sur les Mystiques du quatorzième siècle, précédé d'une introduction sur l'origine et la nature de Mysticisme. Strassb. 1836. 8.)

Joh. Tauleri opp. per Laurent. Surium. 1548. ed. Spener. Francof. 1680. 1692. Sermones u. s. w. Joh. Thaulerii von Latein in deutsch gewendt. Leipz. 1498. 4. Augsb. 1508. fol. — Joh. Taulers Predigten. Frankf. 1826. — Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. Durch Chr. Besold. Frankf. a. M. 1621. Neu herausg. von Nikol. Casseder. Frankf. a. M. 1821. 8. Aufl. 2. 1824. Die neuste Ausg. Frankf. 1834. — Vergl. J. J. Oberlin: De Joh. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4.

Franc. Petrarcae opp. Ven. 1501. fol. Bas. 1496. 1554. 1581. Epp. Genev. 1609. 12. — Vergl. De Sade: Mémoires pour la vie de Fr. Petrarque. Amst. 1764 — 7. 3 Bde. 4. Deutsch: Lemgo 1774 — 7. 3 Bde. 8.

Gersonis opp. Bas. 1488. Voll. III. f. ed. Edm. Richter. Par. 1606. fol. ed. Lud. Ellies du Pin. Antverp. 1756. V Voll. fol. (vollständigste Ausg.) — Cf. J. G. V. Engelhardti Commentationes de Gersonio mystico. Erl. 1822. 4. — Hundeshagens Abh. über die mystische Theologie des J. Ch. von Gerson, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theolog. Bd. 4. St. 1 und 2. — J. B. M. Gence: Jean Gerson restitué et expliqué par lui-même. Paris 1836. 8. (s. d. Folg.) — Charles Schmidt: Essai sur Jean Gerson. Strassb. 1839. 8.

Thomae a Kempis opp. ed. Sommel. Antv. 1600. 4. und öfter. Opp. selecta. Francof. 1838 folg. 8. — Thom. a K. sämmtl. Werke. Aus dem Latein. übers. von J. P. Silbert. 2. Ausg. Wien 1838 — 40. 4 Bde. 8. — J. Gu. L. Scholtz: Diss. exhib. disquisitionem, qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesseli Gansfortii sententiis comparatur. Groning. 1839. 8. Auserlesene Schriften des ehrw. Thomas à K., deutsch bearb. von Joh. Andr. Herderer. Ilmen. 1834. 12. (Die Schrift De imitatione Christi ist gegen 2000mal in allen Sprachen gedruckt worden. — Vergl. G. de Grégory: Mémoire sur le veritable auteur de l'Imitation de Jesus-Christ. Revu et publié par Mr. le comte de Lanjuinais. Par. 1827. 8. Deutsch mit Erläutt. und Zuss. von Joh. Bapt. Weigl. Sulzb. 1832. 8. — Bibliographie literaire de J. B. M. Gence etc. editeur et traducteur du livre des Consolations interieurs, dit vulgairement De imitatione Christi, revu sur le plus grand nombre des manuscr. etc. et restitué à son ancien auteur titulaire, Jean Gerson, chancel. etc. Paris 1835. 8. — Etudes sur les mystères, monumens hist. et litt. la plupart inconnus et sur divers. manuscripts de Gerson, y compris le texte primitif français de l'imit. de J. Chr. récemment decouvert par Onézime Lecroy. Par. 1836. 8. La grande oeuvre et la longue question sur l'ancien texte De imitatione Christi etc. Paris 1837. 8.)

J. Wesseli opp. ed. Lydius. Amst. 1717. 4. — Vergl. C. H.

Götze: Comm. de J. Wesselo. Lut. 1719. 4. — Ullmann: J. Wessel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. 8.

Der grosse Zwiespalt welcher in der Scholastik zur Macht gekommen war, musste dieselbe bei frommen an der Religion und Kirchenlehre hängenden Menschen in Misscredit bringen. Hatte man ihr als mächtigster Stütze der Kirche eine Zeit lang das höchste Vertrauen geschenkt, so musste nun eine über ihre wichtigsten Principien in sich uneinige Wissenschaft dieses Vertrauen mehr und *mehr* einbüssen. Sie hatte es jetzt mehr mit sich selbst als mit der Kirchenlehre zu thun, hatte also, je mehr sie zu ihrem eigenen Zweck damit zurückkehrte, desto mehr in den Augen der Frommen ihren Zweck verloren und diese verwarfen also die Scholastik, und wie diese eben war, nachdem sie sich erschöpft hatte, nicht mit Unrecht, als ein nichtiges Getreibe des zur Erkenntniss des Ewigen unfähigen endlichen Verstandes. So war es natürlich, dass man auf eine andere Weise die Wahrheiten der Offenbarung als Gegenstände der Erkenntniss zu behandeln unternahm. Einen merkwürdigen Versuch machte in dieser Beziehung *der* spanische Arzt Raymund von Sabunde oder Sabeyde um 1437, welcher es unternahm aus der denkenden Betrachtung der Natur die Lehren des Christenthums zu deduciren, ohne jedoch den Scholastiker ganz verläugnen zu können. Er blieb ohne Einfluss auf die Philosophie. Als Gegner der Scholastik in ihrer gegenwärtigen Hohlheit *wird* auch Nicolaus von Clemange (de Clemangis), *gest.* um 1440, zu Paris genannt. Die Mystik hatte stets mit der eigentlichen Scholastik und besonders mit deren äusserlicher Erscheinung in Opposition gestanden, jetzt wurde diese Opposition mächtiger als je, da die Scholastik selbst immer mehr bloss äusserlich wurde. Daher sehen wir in dem 14. und 15. Jahrhundert einige tiefsinnige Mystiker auftreten, welche eine Erkenntniss des Ewigen aus dem unerschöpflichen und göttlichen Quell des religiösen Gottesbewusstseins zu schöpfen suchten, wie sie die Scholastik nicht zu gewähren vermochte. So tiefsinnig die Schriften dieser Männer aber auch sind, so viel sie zu ihrer *Zeit*

und noch gegenwärtig bei jedem für höhere Wahrheit empfänglichen Geiste zu Begeisterung für das Ewige und zu würdigen und in das Wesen Gottes eindringenden Vorstellungen Veranlassung gegeben haben, so stehen sie doch ausser der Entwicklung der Geschichte der Philosophie, auf welche sie nur einen indirecten Einfluss gehabt haben, für die Zeit, von welcher wir hier sprechen, den, dass das nichtige Treiben der letzten Scholastiker anerkannt und dass dadurch den wissenschaftlichen Gegnern derselben der Sieg erleichtert wurde. Einer der tiefsinnigsten dieser Mystiker war Johann Tauler, Dominikanerordensprediger zu Köln und Strassburg (geb. 1294, gest. 1361). Auch der berühmte italiänische Dichter Francesco Petrarca (geb. 1304, gest. 1374) gehört hierher. Durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet, der Scholastik näher stehend und bemüht die Mystik zur Wissenschaft zu erheben, war Johann Charlier Gersen, gest. 1429, Kanzler der Universität Paris, Doctor christianissimus genannt [1]). Derselbe bemühte sich auch, wiewohl vergeblich, den Frieden zwischen Nominalisten (zu denen er sich selbst bekannte) und Realisten herzustellen. Den grössten Einfluss auf die Mit- und Nachwelt hatte unter den Mystikern der Verfasser der vier Bücher von der Nachfolge Christi: Thomas Hamerken von Kempen in Ober-Yssel, der 1471 starb. Ein gelehrter Mystiker war auch Johann Wessel von Gröningen, mit dem Beinamen Gansfort oder Gösevôt, gest. 1489, der als Magister contradictionum und Lux mundi gepriesen wurde [2]).

1) *Die mystische Theologie*, sagt Gerson: *stützt sich auf innerlich in den Herzen der frommen Seelen gehabte Erfahrungen; diese Erfahrung aber kann nicht zur unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung derjenigen gebracht werden, welche ihrer unkundig sind. — Wenn nun Philosophie jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft heisst, so wird die mystische Theologie wahre Philosophie sein. In ihr Unterrichtete, auch wenn sie sonst noch so ungebildet sind, werden richtig Philosophen, ja noch richtiger Theosophen genannt, denen der himmlische Vater dasjenige offenbart, was er den Weisen und Klugen dieser Welt verbirgt.* Gerson de myst. theol. consid. II. *Die einfache Erkenntniss (intelligentia simplex) ist eine begreifende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott ein natürliches Licht aufnimmt, in welchem und durch welches die ersten*

Principien erkannt werden, dass sie wahr und gewiss sind, we nur die Ausdrücke (Bestimmungen dieser Erkenntniss, termini) *v standen werden. Der Verstand aber steht gleichsam im G sichtskreise zweier Welten, nämlich der körperlichen und d geistigen, und dient jetzt der geistigen Anschauung, jetzt de Sinnlichkeit.* Ibid. consid. X. *Das höchste Ziel der Mystik i Hinreissung (raptus) nicht der Einbildung oder des Verstandes, sondern des Geistes, so dass der Geist ganz in Gott, welchen ein zig er liebt, ruht und ihm innigst vereinigt, ihm inhärirend, mit ihm Ein Geist wird durch vollendete Conformität des Willens,* Ibid. consid. XL.

2) Er darf nicht mit dem gleichzeitigen Nominalisten **Johann Burchard von Wesel** verwechselt werden.

§. 214. *Schluss.*

Da der Nominalismus von der Realität der sinnlich als Einzelne existirenden Dinge ausging und daher die sinnliche Erkenntniss als die Grundlage aller Erkenntniss betrachtete, so konnte er zu tieferen Speculationen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie nicht fortgehen und die Scholastik konnte sich ohne ihr Prinzip aufzugeben nicht über ihn hinaus entwickeln. Wir werden aber in der Folge sehen, wie aus dem Nominalismus dasjenige neue Geistesleben hervorging, welchem die neuere selbständige Philosophie angehört, wie er denn schon in seinem ersten Auftreten als eine selbständige Kritik, wenn auch nicht der Kirchenlehre, doch der wissenschaftlichen Auffassung derselben sich darstellte. Ja schon im 14. Jahrhunderte fehlte es nicht an Versuchen, nicht nur der herrschenden *Philosophie* sondern selbst der Kirchenlehre zum Theil mit *Uebermuth* auf philosophische Erkenntniss gestützt sich entgegenzustellen, wenn auch die Kirche solche Versuche mit Leichtigkeit noch zu unterdrücken vermochte [1]). Dem Nominalismus haben keine Denker angehört, welche sich mit den grossen Realisten vergleichen lassen, aber es lag dieses in der Natur der Sache: die Scholastik hatte mit der vollständigen Herausbildung des Gegensatzes zwischen Bewusstsein und Gegenstand, Gedanke und Sein ihre Aufgabe erfüllt. Auch grosse Realisten hat es seit Duns Scotus nicht weiter gegeben. Was noch in der Scholastik vorgegangen, das sind unfruchtbare, mit grosser Hitze aber mit wenig Ein-

cht geführte Kämpfe zwischen Realisten und Nominalisten, denen die letztern trotz der härtesten Verfolgungen doch ntschieden siegten [2]). Im Ganzen war die Philosophie urch das ganze Mittelalter hindurch um keinen Schritt orwärts geführt worden, aber sie war sich der grossen ufgabe aller Philosophie seit den Griechen auf das allseiigste und vollständigste bewusst geworden. Aus dem Griechenthum hatte sich jener Gegensatz zwischen Bewusstsein nd Gegenstand als Resultat herausgestellt, dessen sich die Menschheit im Mittelalter bewusst wurde, obschon er durch das Christenthum unmittelbar vollkommen gesühnt war, und dessen wissenschaftliche Vermittlung die neuere Philosophie geleistet hat, wie im dritten Theile dieses Werkes gezeigt werden soll. Die Philosophie als selbständige Wissenschaft kann nur existiren, wo dem Geiste die Freiheit des Denkens gewährt ist, wo ihr die Resultate, zu denen sie gelangen soll, nicht im voraus vorgeschrieben sind, und die Philosophie konnte ihr Werk mit Kraft nur dann wieder aufnehmen, nachdem sich der menschliche Geist gründlich und allseitig wieder in seinem früheren Dasein selbständigen Denkens orientirt hatte. So werden wir denn sehen, wie die neuere Philosophie auf dem Boden der Gedankenfreiheit und durch die Rückkehr zum Griechenthum, durch das gründliche Studium der alten Literatur gediehen ist, und aus denselben Gründen, aus denen wir die Neuplatoniker zu der Geschichte der Philosophie des Mittelalters gezogen haben, werden wir die Zeit der ersten kräftigen Regungen des Strebens nach Gedankenfreiheit und des Wiederaufblühens der Wissenschaften in der Vorgeschichte der Geschichte der selbständigen Philosophie neuerer Zeit betrachten können.

1) So stellte Nicolaus d' Autricuria oder Ultricuria, ein Baccalaureus der Theologie zu Paris, welcher 1348 zum Widerruf genöthigt wurde, folgende Sätze auf:

1) *De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi: illa tamen modice potest haberi in modico tempore et brevi, si homines convertunt intellectum suum ad res et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus commentatorum.*

2) *Mirum quod aliqui student in Aristotele et commentatoribus ejus usque ad aetatem decrepitam, et deserunt res morales et curam boni communis in tantum ut etiam contristen-*

tur et irascantur contra eum, qui dormientes a somno excitat.

3) *Dum Deum concipimus ut ens realissimum tantum, nescimus certe an tale ens existat.*

4) *Deus nihil est (per excessum); creatura nihil est (per defectum).*

5) *Universum cum omnibus suis partibus undique perfectum est et aeternum; neque enim a non-esse ad esse concipi potest aliquis transitus.*

6) *Actus quoque animae nostrae aeterni sunt: quod autem aliquando intelligamus, aliquando non, inde est, quia nonnisi per motum spiritualem redditur res aliqua intelligibilis cum scil. fit praesens potentiae cognoscitivae, cui antea non erat praesens.*

7) *Ex primo principio absolute-certo: „quodsi est aliquid, est aliquid," non potest evidenter deduci: quodsi est A, quod prius non erat, datur necessario aliud aliquid extra A.*

8) *Quodsi admittimus aliquid, quod sit causa alterius, nunquam tamen certe scimus, illo posito hoc sequuturum, absque Dei mediatione.*

9) *Non valet consequentia neque ab apparere ad esse, neque a non-apparere ad non-esse; ideoque ex visione non potest inferri objectum visum esse.*

10) *Sic etiam nequit inferri a sensu fidei vel scientiae, quam quis habet in se, quod fit in ipso fides vel scientia.*

So wurden unter andern auch nachstehende Sätze des Citerciensermönches Johann de Mercuria 1347 von der pariser Universität verurtheilt:

1) *Omne quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse voluntate beneplaciti.*

2) *Peccatum magis bonum est quam malum.*

3) *Consentiens tentationi, cui resistere non potest, non peccat.*

4) *Possibilis est passio, cui voluntas etiam habita gratia quacunque nequit resistere.*

Diese und eine Zusammenstellung ähnlicher verurtheilter Sätze findet man bei Boulay: histor. Univers. Paris. T. IV, p. 308. Desgl. in d' Argentré: Collectio judiciorum de novis erroribus, T. I, p. 335. und in der Nürnberger Ausgabe des Bonaventura v. J. 1491.

2) Die Realisten behandelten die Nominalisten, welche der *Lehre* Occams anhingen, anfangs sehr verächtlich, indem sie dieselben Tiro nes, auch Vocalisten oder Terministen nannten. Bald aber wurden ihnen die Gegner zu mächtig und sie bewirkten daher von der Universität zu Paris zuerst 1339 ein Verdammungsurtheil gegen die Lehre des Occam, welches im folgenden Jahre erneuert wurde. Dennoch breitete sich der Nominalismus besonders bei der pariser Universität aus. Neue Verfolgungen hatte er zu erfahren nach dem 1407 erfolgten Meuchelmord des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund, welche That die Nominalisten verabscheuten, Realisten vertheidigten. Das strengste Verbot wurde von Ludwig XI. im Jahre 1473 gegen den Nominalismus erlassen und es wurden sogar die Bücher der Nominalisten in Ketten gelegt. Indess gelang es den Nominalisten durch eine Eingabe und mächtige Gönner den König 1481 zur Rücknahme jenes Verbotes zu bewegen. In ihrer Eingabe sagten sie unter andern: *Nominalisten werden die Lehrer genannt, welche die durch Worte vorzüglich bezeichneten Dinge (res principali-*

ter signatas per terminos) nicht so vervielfältigen, wie die Wörter vervielfältigt werden; Realisten hingegen heissen diejenigen, welche glauben, dass wie die Worte (und mit ihnen die Universalien) *vervielfältigt werden, also auch die Dinge selbst vervielfältigt würden. Nominalisten heissen ferner diejenigen, welche besondern Fleiss angewendet haben, alle Eigenschaften der Worte zu entdecken, von denen die Wahrheit und Falschheit der Sätze abhängt, als welche ohne sie nicht richtig beurtheilt werden können, wie auch die wahren Gründe der dialektischen Schlüsse und alle ihre Fehler kennen zu lernen, wodurch sie bei jedem Schlusse leicht einzusehen im Stande sind, ob er wahr oder falsch sei. Die Realisten bekümmern sich um alle diese Kenntnisse nicht und verachten sie: Wir, sagen sie, gehen zu den Dingen und bekümmern uns um die Worte nicht etc.* Von nun an setzte sich der Nominalismus sowohl in Paris als auch auf fast allen übrigen Universitäten, wiewohl mit grossem Widerspruch der Realisten, der zuweilen sogar in Thätlichkeiten überging, fest.

Druck von Ph. Reclam jun. in Leipzig.